PLURALISME

Penulis menganggap bahwa pluralisme agama tetap menjadi tema yang menarik dan patut mendapatkan perhatian, karena keterkaitannya secara langsung dengan haqiqat sebuah agama itu sendiri yang diklaim oleh setiap umatnya sebagai kebenaran, dan secara khusus Islam sebagai agama samawi yang terakhir dan penghapus agama Yahudi dan Nashrani. Jika kita tidak memahaminya dengan benar atau tidak mendudukan-masalahnya secara tepat, maka akan terjadi pengkaburan (relatifitas) agama. Untuk itu, dalam membahas klaim-klaim kebenaran agama, ada tiga paradigma yang muncul dalam studi-studi agama kontemporer atau *kalâm jadîd*; eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme.

Paradigma pluralisme dicirikan sebagai paradigma yang mengklaim bahwa agama-agama yang berbeda-beda dapat memberikan jalan keselamatan yang sama menuju Tuhan yang Maha Esa.

Pemikiran pluralisme agama tidak bisa dilepaskan dari sebuah gerakan reformasi sosial yang terjadi di Barat-Kristen. Pada abad kedelapan belas, muncul paham liberalisme politik sebagai respons terhadap sikap yang intoleransi religius baik antara agama-agama yang berbeda maupun di dalam agama yang sama. Intoleransi ini ditunjukkan melalui perang-perang sektarian pada Periode Reformasi.

HUZA Press

HUZA Press

PLURALISME

HUSEIN MUHAMMAD ALKAFF

PLURALISME

Nasib Non Muslim Dalam Pandangan Mutahhari

HUZA Press

HUSEIN MUHAMMAD ALKAFF

بسم الله الرحمن الرحيم

Pluralisme:
Nasib Non-Muslim Dalam Pandangan Mutahhari

Husein Muhammad Alkaff

SADRA PRESS

Pluralisme: Nasib Non-Muslim Dalam Pandangan Mutahhari
Husein Muhammad Alkaff

Pemeriksa Aksara : Ali Al-Kaff
Desain Sampul : Eja Assegaf
Penata Letak : Ãli Maduro Studio
Penyelaras Akhir : Ali Zainal Abidin

Cetakan pertama, Agustus 2024

Diterbitkan dan diedarkan oleh

Sadra Press

Jl. Lebak Bulus II No. 2, Cilandak, Jakarta
Selatan, 12430 Indonesia
Telp. (021) 29446460, Fax. (021) 29235221
Web: www.sadrapress.com, E-mail:
riset@sadra.or.id

Bekerja sama dengan:

HUZA Press
Jl. Gegerkalong Girang No. 90 Sukasari,
Bandung

COPYRIGHT©2024
HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG-UNDANG
ALL RIGHT RESERVED

TRANSLITERASI

ا	a	س	s	ل	l
ب	b	ش	sy	م	m
ت	t	ص	sh	ن	n
ث	ts	ض	dh	و	w
ج	j	ط	th	ه	h
ح	h	ظ	zh	ء	’
خ	kh	ع	‘	ي	y
د	d	غ	gh		
ذ	dz	ف	f		
ر	r	ق	q	ة	ah; at (bentuk sambung)
ز	z	ك	k	ال	al- atau l (kata sandang)

Vokal Panjang	Vokal Pendek	Diftong
ـَا ā	ـَ a	ـَي ayy
ـُو ū	ـُ u	وّ ـُ uww (ū pada akhir kata)
ـِي ī	ـِ i	ـِيّ iyy (ī pada akhir kata)
		وَ ـَ aw

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN **1**
Latar Belakang Masalah 1
Identifikasi Masalah 9
Catatan 13

BAB II 15
PLURALISME AGAMA: PERMASALAHAN DAN TOKOH-TOKOHNYA **15**
Pluralisme Agama: Pengertian, Sejarah dan Perkembangannya 15
John Hick: Filsafat Agama dan Pluralisme Agama 28
Biografi John Hick 29
Pengembaraan Intelektualnya yang Revolusioner 32
Pandangan Filsafat Agamanya 36
Ambiugitas Alam Semesta dalam Masalah Ketuhanan 37
Pengalaman Keagamaan 38
Dasar-Dasar Pluralisme Agama 40
Eksklusivisme Berlawanan dengan Keimanan kepada Tuhan 40
Keragaman Agama 41
Transformasi Global dari Diri ke Realitas Tertinggi 41
Ajaran Etika yang Universal 42
Bentuk-Bentuk Pluralisme Agama 42
Sayyed Hossein Nasr: Filsafat Perennial dan Pluralisme Agama 44
Biografi Sayyed Hossein Nasr 44
Nilai Tradisi Timur yang Kuat 47
Filsafat Perennial 50

Pluralisme Agama Persepektif Filsafat Perennial 53
Perbedaan-perbedaan Antara John Hick dengan Sayyed Hossein Nasr 55
Kontroversi Seputar Pluralisme Agama 58
Catatan 61

BAB III
MURTADHA MUTHAHHARI:
KEHIDUPAN DAN PEMIKIRANNYA 67
Sejarah Kehidupan Muthahhari 67
Kelahiran dan Masa Kecil Muthahhari 67
Masa Pendidikan Muthahhari di Masyhad dan Qom 69
Guru-Guru Muthahhari 73
Ayatullah Burujerdi 74
Ayatullah Khomeini 74
Allamah Thabathaba'i 75
Mirza Mahdi Asytiyani 76
Ayatullah Sayyid Muhammad Hujjat 76
Sayyid Muhammad Damad 76
Latar Belakang Kebudayaan dan Pemikiran Murtadha Muthahhari 77
Teologi 77
Keadilan (*'Adālah*) 77
Kepemimpinan (*Imāmah*) 79
Filsafat 84
Aktivitas-aktivitas Murtadha Muthahhari 88
Intelektualitas 88
Politik 92
Kesyahidannya 95
Catatan 98

BAB IV
AGAMA, KEBENARAN, DAN KESELAMATAN DALAM KONSEPSI MURTADHA MUTHAHHARI **103**

Asal-usul Agama 104
Asal-usul Agama dalam Konsepsi Para Pemikir Barat 105
Faktor Psikologis-Mental 105
Faktor Kebodohan 106
Faktor Ketidakberdayaaan 107
Kekuatan Super Natural 107
Kondisi Kolektif Pikiran 108
Agama adalah Fitrah 109
Fitrah dalam Konsepsi Para Ulama Syi'ah 109
Fitrah dalam Konsepsi Imam Khomeini 110
Fitrah dalam Konsepsi Allamah Thabathaba'i 111
Fitrah dalam Konsepsi Taqi Mishbah 112
Fitrah dalam Konsepsi Ja'far Subhani 113
Fitrah dalam Konsepsi Murtadha Muthahhari 114
Makna Fitrah 114
Kecenderungan-Kecenderungan Fitrah 116
Agama Islam dan Konsep *Khātamiyyah* 123
Agama Islam 123
Konsep *Khātamiyyat* (Agama Penutup) 127
Konsep Kebenaran dan Keselamatan 131
Kebenaran Mutlak dan Tunggal 131
Keselamatan Non-Muslim 134
Keadilan Tuhan 136
Perbuatan Baik non-Muslim 137
Kedudukan Iman dan Kufr 142
Perbuatan yang Diterima Allah Swt. 146
Dua Macam Perbuatan Manusia; *Ta'abbudiyyah* dan *Tawashshuliyyah* 147
Perbuatan yang Baik dan Pelaku yang Baik 149
Catatan 154

BAB V
KESIMPULAN **161**

INDEKS 169

BAB I

PENDAHULUAN

Latar Belakang Masalah

Manusia diciptakan oleh Tuhan alam semesta, selain mempunyai keragaman suku bangsa, ras, dan bahasa, juga memiliki kecenderungan dan pilihan yang berbeda-beda dalam keyakinan dan panutan keagamaan. Demikian itu menjadi sesuatu yang memperkaya khazanah budaya dan intelektual umat manusia. Begitu banyaknya keyakinan dan agama sehingga tiada seorang pun yang mampu menghitung jumlahnya. Dalam bukunya *al-Milal wa al-Niḥal,* Syahrastani (wafat 549 H) mencoba menghitung jumlah agama dan keyakinan yang ada di dunia ini, baik di tengah kaum Muslimin sendiri maupun di luar kaum Muslimin. Tetapi usahanya ini tidak memberikan kepastian akan jumlah keyakinan dan agama. Selain itu, Syahrastani juga tidak luput dari penilaian yang subyektif terhadap bukan golongannya sendiri. Misalnya, dalam menyebut golongan-golongan yang bukan agama, dia menyebutkan mereka sebagai *Ahl al-Ahwā'*,[1] yang artinya para pengikut hawa nafsu. Dalam keterangan lain, Syahrastani juga menyebut ajaran yang bukan ajarannya tidak

berdasarkan pengetahuan yang benar. Misalnya, dia menyebutkan bahwa ciri-ciri Syi'ah adalah meyakini reinkarnasi, *ḥulūl* dan *tasybīh*, atau Imam al-Hadi, Imam kesepuluh dari para Imam Ahlul Bait, wafat dan dikubur di Qom.[2]

Tentu selain tiga contoh di atas tadi, dimungkinkan pula Syahrastani melakukan kesalahan-kesalahan yang lain. Semua itu menandakan ketidakmampuannya dalam menghitung dan mengurai jumlah keyakinan dan agama. Selain Syahrastani, para penulis buku tentang golongan-golongan juga tidak luput dari kesalahan yang sama dengannya, seperti, Abul Hasan al-Asy'ari (wafat 330) dalam bukunya, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Mushallīn*, Abu Manshur Abdul Qahir al-Baghdadi (wafat 429) dalam bukunya, *al-Farq bayna al-Firaq* dan penulis-penulis lainnya.

Penilaian yang subyektif dan penyebutan ajaran yang tidak benar semacam itu ikut andil dalam menciptakan kecurigaan di antara kaum Muslimin dan berujung pada permusuhan hingga saat ini di tengah mereka.

Munculnya golongan keagamaan dalam Islam secara khusus telah diprediksikan oleh Nabi Muhammad Saw.. Dalam sebuah riwayat yang populer disebutkan bahwa umat Islam akan terpecah belah menjadi tujuh puluh tiga golongan. Yang tujuh puluh dua celaka dan yang satu selamat (*al-Firqah al-Nājiyah*).[3]

Berkenaan dengan hadis ini, ada dua permasalahan yang mengemuka. Pertama, Apakah jumlah itu pasti, tidak kurang

dan tidak lebih? Kedua, golongan Islam manakah yang selamat?

Dalam menjawab pertanyaan pertama, Ja'far Subhani menginventarisir beberapa kemungkinan;

1. Penyebutan jumlah tujuh puluh hanya sebuah kata kiasan yang menunjukkan betapa banyaknya (*mubālaghah*) golongan-golongan yang akan bermunculan di dunia Islam. Kata kiasan ini acapkali digunakan dalam bahasa Arab, seperti dalam ayat, "*Meskipun engkau (Muhammad) memintakan ampun untuk mereka sebanyak tujuh puluh kali. Maka Allah tidak akan mengampuni mereka. Dengan demikian, jumlah golongan-golongan di tengah kaum Muslim bisa lebih dan bisa kurang dari tujuh puluh tiga*."[4]
2. Jumlah ini menunjukkan perbedaan-perbedaan dalam masalah-masalah *furūuddīn* (cabang-cabang agama) yang menimbulkan golongan-golongan yang banyak. Sementara golongan-golongan yang muncul karena perbedaan dalam masalah-masalah *ushūluddīn* [prinsip-prinsip agama] tidak sampai tujuh puluhan.
3. Sebagian penulis dengan sengaja memaksakan bahwa golongan-golongan Islam sudah mencapai jumlah itu.[5]

Masalah kedua mengandung sensitifitas yang tinggi dalam hubungan sosial antara Umat Islam, karena setiap golongan dari Umat Islam merasa golongannyalah yang selamat dan akan masuk ke surga, sedangkan golongan yang lain celaka dan

akan masuk ke neraka. Untuk itu, pada hampir setiap hadis ini, ada tambahan keterangan yang menerangkan tentang golongan yang selamat.

Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar al-Basyasyri al-Sayyah (wafat 380) dalam bukunya, *Ahsan al-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālīm*,[6] justru meriwayatkan kebalikan dari hadis ini. Dia mengatakan bahwa hadis Tujuh puluh dua (golongan) di Surga dan satu (golongan) di Neraka lebih shahih sanadnya, sedangkan hadis Tujuh puluh dua di Neraka dan satu di surga lebih masyhur. Komentar Syamsuddin ini cukup melegakan dada Umat Islam. Namun, tetap saja meninggalkan kecurigaan di tengah mereka tentang satu golongan yang celaka itu.

Munculnya golongan-golongan di dunia Islam ini acapkali menimbulkan permusuhan antara golongan-golongan Islam sendiri. Saling mengafirkan dan saling menumpahkan darah hanya karena perbedaan dalam mengonsepsikan beberapa ritus keislaman telah banyak mewarna dunia Islam. Kasus yang terjadi beberapa waktu yang lalu, yaitu penyerangan pusat Ahmadiyyah di Parung Bogor dan penghancuran rumah-rumah para penganutnya di Lombok merupakan bukti nyata dari keberadaan Umat Islam yang belum siap menerima perbedaan. Kenyataan ini sangat memprihatinkan dan memalukan umat Islam itu sendiri.

Saling mencurigai dan permusuhan seperti ini, juga berlaku intra agama non- Islam, seperti golongan Protestan dan

golongan Katolik di Irlandia. Sampai saat ini, di antara mereka masih terjadi permusuhan. Hal yang sama, terjadi pada agama-agama yang lain.

Kemudian dalam ruang lingkup yang lebih luas, kecurigaan dan permusuhan terdapat antara para penganut agama yang berbeda. Perang salib merupakan contoh yang nyata dari sebuah kecurigaan dan kebencian antara Umat Islam dan Umat Kristiani. Penghancuran mesjid, sinagog dan gereja; penumpahan darah dan pembakaran rumah, menjadi bagian dari sejarah hubungan antara Islam dan Kristen yang kelam, atau antara Kristen dan Yahudi di Eropa, Islam dan Hindu di India. Meski demikian, harus dikatakan juga bahwa peperangan itu tidak jarang karena faktor politis, yang dikemas dengan simbol-simbol agama, seperti penjajahan Israel atas Palestina dengan dalih bahwa tanah Palestina adalah tanah yang dijanjikan untuk orang-orang Yahudi sebagaimana yang termaktub dalam kitab suci mereka.[7]

Karen Amstrong mengutip khutbah Paus Urban di hadapan Umat Kristiani yang menyebutkan, "Orang Turki (Muslim) adalah ras terkutuk, ras yang sungguh-sungguh jauh dari Tuhan, orang-orang yang hatinya sungguh tidak mendapat petunjuk dan jiwanya tidak diurus Tuhan. Membunuh para monster tak bertuhan ini adalah tindakan suci: orang Kristen wajib memusnahkan ras keji ini dari negeri kita".[8]

Di Amerika, menurut keterangan Muhammad Legenhausen, para kolonial Eropa yang beragama Kristen menjajah dan

membunuh penduduk asli, suku Indian atas nama agama[9]. Di negeri Kita juga, Poso dan Ambon, beberapa tahun yang lalu terjadi tindakan saling bunuh antara Umat Islam dengan Umat Kristiani. Segala upaya pemerintah telah dikerahkan untuk mendamaikan pertiakaian berdarah itu, namun hasilnya belum menjamin bahwa pertumpahan darah tidak terulang kembali pada masa-masa yang akan datang.

Perang atas nama agama, baik sesama agama mupun antar agama, telah terjadi dan tidak mustahil akan terjadi lagi. Kebencian dan kecurigaan laksana bara api dalam sekam, yang kapanpun bisa tersulut. Agama, alih-alih menciptakan kedamaian dan ketentraman bagi para penganutnya, justru menjadi penyulut kebencian dan permusuhan. Itulah fakta yang tidak dapat dipungkiri, walaupun di beberapa kawasan, kerukunan dan toleransi antar umat beragama dapat diwujudkan.

Ada baiknya saya kutip pernyataan seorang wartawan dan novelis dari Inggiris, bernama A.N Wilson dalam bukunya, *Against Religion*: *Why We Should Try to Live Without It*:

> Dalam al-Kitab (Bibel) dikatakan bahwa cinta uang adalah akar segala kejahatan. Mungkin lebih benar lagi kalau dikatakan bahwa cinta Tuhan adalah akar kejahatan. Agama adalah tragedi umat manusia. Ia mengajak kepada yang paling luhur, paling murni, paling tinggi dalam jiwa manusia, namun hampir tidak ada sebuah agama yang tidak ikut bertanggung jawab atas berbagai peperangan, tirani dan penindasan kebenaran. Marx menggambarkan agama sebagai candu rakyat; tetapi agama jauh

> lebih berbahaya daripada candu. Agama tidak membuat orang tertidur. Agama mendorong orang untuk menganiaya sesamanya, untuk mengagungkan perasaan dan pendapat orang lain, untuk mengklaim bagi diri mereka sendiri pemilikan kebenaran.[10]

Kaum pluralis meyakini bahwa fanatisme agama, kebencian dan permusuhan merupakan akibat dari pemahaman agama yang sempit, sehingga setiap penganut agama menganggap agamanya saja yang benar, sedangkan agama yang lain sesat. John Hick (1922), seorang tokoh Protestan, prihatin atas terjadinya pertikaian berkepanjangan antara Protestan dan Katolik. Dia dengan gigih mensosialisasikan pluralisme agama. Dengan pemikiran ini, dia berharap akan terjalin hubungan yang baik antar umat beragama, sekaligus akan mengakhiri sejarah kelam itu. Pluralisme agama ini ingin meyakinkan kepada para pemeluk agama bahwa semua agama itu benar dan memberikan keselamatan. Oleh karena itu, setiap umat beragama tidak perlu memaksakan agamanya kepada umat yang lain.

John Hick berkeyakinan bahwa untuk mengatasi fanatisme agama tidak cukup dengan konsep toleransi dan konsep inklusivisme, karena dua konsep ini masih menganggap bahwa yang benar hanya satu agama, hanya saja dua konsep ini memberi kemungkinan adanya kebenaran pada agama-agama yang lain. Dengan penjelasan lain, dua konsep ini tetap tidak menghilangkan anggapan bahwa yang benar hanya satu sekte saja, sedangkan sekte-sekte yang lain dari agama yang sama mengandung kemungkinan benar. Lebih lanjut, berdasarkan

pandangan pluralis yang dianutnya, Hick mengatakan bahwa keselamatan bisa diperoleh oleh setiap orang yang yang memiliki keyakinan terhadap sebuah agama dengan syarat bahwa agama itu meyakini Tuhan. Lebih jauh lagi, Hick cenderung memasukkan komunisme sebagai ajaran yang memperoleh keselamatan.

Sejauh mana pluralisme agama ini telah berhasil "merayu" umat beragama untuk menghentikan fanatisme dan pertikaian, perlu diadakan penelitian dan uji coba. Para agamawan di Indonesia, seperti Gus Dur dan Frans Magnes Suseno mencoba memasarkan pluralisme agama guna meredam konflik antara Umat Islam dan Umat Kristen di Indonesia. Untuk sebagian kalangan elite intelektual Muslim, pluralisme agama dianggap sebagai sebuah pemikiran yang ideal, dan dapat meredam konflik agama. Namun bagi para ulama tradisional dan masyarakat umum sulit untuk menerima pluralisme agama.

Pluralisme adalah sebuah istilah yang di tempat kelahirannya sendiri, Barat, memiliki arti yang bermacam-macam; pluralisme dalam politik, filsafat etika, filsafat agama, seni dan lain-lain. Yang pasti, pluralisme adalah fenomena yang betul-betul muncul dari budaya Barat dan beranjak dari permasalahan liberalisme politik. Dalam konteks agama Kristen, pluralisme agama ini bermula dari gerakan Protestanisme yang terjadi pada abad ke-16. Gerakan protestanisme, yang memprotes ajaran-ajaran Kristen ortodoks, melahirkan paham liberalisme politik dan agama. Dari paham inilah muncul pluralisme agama. Dalam pandangan Hick, orang-orang yang selamat adalah

mereka yang melakukan perubahan dalam dirinya, dan ini terjadi ketika manusia menghadapkan dirinya kepada Tuhan.

Identifikasi Masalah

Berdasarkan fakta itu, maka disadari bahwa betapa hidup dalam masyarakat yang pluralistik, artinya masyarakat yang terdiri dari berbagai agama dan golongan, amat rentan terhadap konflik. Namun, kenyataan itu, mau tidak mau, merupakan tantangan yang harus dihadapi oleh setiap manusia yang beragama, dan harus diatasi oleh orang yang mempunyai kepentingan dalam menciptakan kerukunan dan kedamaian di tengah masyarakat yang pluralistik. Oleh karena itu, perlu diidentifikasi secara menyeluruh permasalahan-permasalahan yang menjadi titik-titik rawan konflik, baik pada ajaran agama itu sendiri maupun pada sikap beragama, dan sebab-sebab munculnya sikap fanatisme. Identifikasi ini akan membantu mempermudah penanganan konflik horizontal antar umat beragama dalam sebuah masyarakat pluralistik. Permasalahan-permasalahan yang diidentifiksai dari masyarakat pluralistik, antara lain adalah;

1. Sebuah bangsa di dunia ini, misalnya Indonesia; yang secara umum diikat dengan budaya dan tradisi yang seragam, atau lebih kecil dari itu, satu suku, misalnya suku jawa atau suku sunda; yang dipengaruhi oleh pandangan dunia yang sama, mempunyai keyakinan dan agama yang berbeda-beda. Yang menarik untuk diteliti dari tinjauan teologis dan sosiologis adalah faktor-faktor apa yang menyebabkan munculnya perbedaan-perbedaan

dalam keyakinan dan agama pada sebuah bangsa atau satu suku itu. Menurut hipotesia John Hick, perbedaan itu karena perbedaan pengalaman religius setiap manusia. Hipotesia ini, tentu masih perlu dilanjutkan dengan pengujian dan pembuktian. Sedangkan menurut Muhammad Husein Thabathaba'i, dalam *Tafsīr Mīzān*-nya, perbedaan keyakinan dan agama itu disebabkan oleh penolakan terhadap kebenaran, bukan karena fitrah. Untuk itu, Allah mengutus para nabi dan menurunkan kitab demi mengembalikan manusia ke fitrahnya semula, yaitu mempunyai satu agama yang sama.[11]

2. Dalam masyarakat pluralistik sering terjadi gesekan-gesekan semata-mata karena faktor keagamaan, meskipun tidak jarang dikarenakan faktor politis dan ekonomis. Ketika konflik horizontal antar umat beragama terjadi karena faktor agama, maka penyebabnya bisa ditelusuri pada; 1) kesalahan yang dilakukan oleh penganut agama, seperti fanatisme, 2) pemahaman keagamaan yang sempit, atau 3) memang ajaran agama yang salah. Sebagai contoh, terorisme yang seringkali oleh media Barat dikaitkan dengan Islam, bisa jadi karena pelaku teroris yang salah memahami ajaran Islam, atau menurut sebagian orang Islam liberal, karena ada ajaran Islam yang harus diluruskan. Bagaimanapun juga, kekerasan, kebencian dan permusuhan atas nama agama di tengah masyarakat pluralistik telah terjadi dan masih terjadi.

3. Hubungan sosial untuk saling menghargai dan menghormati (toleransi) antara umat beragama menjadi salah satu cara untuk mengatasi konflik itu. Selain toleransi, dihimbau juga agar para penganut agama untuk membuka diri dalam pergaulannya dengan penganut agama lain (inklusivisme). Untuk sebagian masyarakat kita, sikap toleran dan inklusif sudah cukup berjalan dengan baik, sehingga terjalin hubungan yang harmonis dan bersahabat di antara mereka yang berbeda agama, khususnya masyarakat perkotaan dan terpelajar. Tetapi tidak demikian halnya di tengah masyarakat perdesaan dan masyarakat yang kurang terpelajar. Masih ada, di kalangan mereka, kecurigaan dan kebenciaan terhadap penganut agama yang lain.
4. Kemudian gagasan lain, yang dewasa ini sering dibicarakan di tengah elite pemikir Muslim di Indonesia, untuk meredam konflik internal umat Islam adalah pluralisme agama. Pluralisme agama diharapkan menjadi obat mujarab yang ampuh untuk itu. Oleh mereka, gagasan ini dipublikasikan lewat berbagai cara; seminar, artikel, buku dan lain sebagainya. Pluralisme agama tidak hanya sekedar menekankan pentingnya menghargai agama lain (toleransi) atau membuka diri dalam pergaulan dengan penganut agama lain (inklusivisme), tetapi memberikan keyakinan pada umat beragama bahwa semua agama sama benarnya; yang satu tidak lebih benar dari yang lain, dan setiap agama akan memberikan keselamatan.

Namun, gagasan ini sulit diterima oleh selain elite pemikir Muslim.

5. Dalam tataran teologis dan filosofis perlu didiskusikan terma pluralisme agama ini. Jelasnya, demi meredam konflik horizontal dan menciptakan kehidupan damai di tengah masyarakat pluralistik, haruskah setiap penganut agama mengakui kebenaran agama yang lain? Jika harus, maka apa bedanya antara satu agama dengan agama yang lain? Kemudian bagi agama samawi, mengapa harus ada tiga agama; Yahudi, Kristen dan Islam, jika semuanya sama? Mengapa tidak satu agama samawi saja? Mungkinkah dua agama yang saling bertentangan dalam masalah teologi sama-sama benar, misalnya tuhan yang tunggal dengan tuhan yang berbilang? Atau, ketika yang satu mengimani seorang Nabi dan yang lain mengingkarinya, apakah kedua agama itu benar juga?

Setiap pemikir mempunyai jawaban dan sikap tersendiri tentang masalah pluralisme agama ini, baik bersifat dukungan maupun penolakan. Perdebatan teologis dan filosofis seputar pluralisme agama ini terus didiskusikan dengan tanpa mengurangi rasa toleransi dan inklusifisme dalam kehidupan umat beragama.

Catatan

1. Al-Syahrastani, *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal* (al-Qāhirah: Maktab al-Anjelu al-Mishriyyah t.th) juz.I, hlm. 20
2. *Ibid.*, hlm.166.
3. *Ibid.*, hlm. 21 dan Muhammad bin Abdullah al-Hakim, *al-Mustadrak 'alā al-Shaḥīḥayn* (al-Hind: Loknou Press.t.th.), Juz I, hlm. 128.
4. QS al-Tawbah: 80.
5. Ja'far Subhani, *Buḥts fī al-Milal wa al-Niḥal* (Qom: Lajnah Idārah al-Hawzah al-Ilmiyyah. 1410) , JuzI, hlm. 35-36.
6. *Ibid.*, hlm. 27.
7. Karen Amstrong, *Perang Suci* (Jakarta: Serambi. 2003), hlm. 438
8. *Ibid.*, hlm. 27.
9. Muhammad Legenhausen, *Satu Agama atau Banyak Agama* (Jakarta: PT. Lentera Basritama. 1999), hlm.17.
10. Dikutip dari tulisan Nurcholish Majid, *Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi mendatang, Ulumul Quran* Nomor 1, Vol.IV (1993), hlm.5.
11. Allamah Thabathaba'i, *Tafsīr al-Mīzān* (Beyrūt: Maktabah al-A'lamī. 1991), Juz. II, cetakan ke-1, hlm.113.

BAB II

PLURALISME AGAMA: PERMASALAHAN DAN TOKOH-TOKOHNYA

Pluralisme Agama: Pengertian, Sejarah dan Perkembangannya

Masalah pluralisme, pada beberapa dekade terakhir ini, menjadi tema pembahasan yang menarik di dunia Islam, termasuk Indonesia sebagai negara yang pluralistik dari sisi budaya, agama dan suku. Sebenarnya pluralitas sosial masyarakat Indonesia telah menjadi satu kebanggaan tersendiri sejak zaman pra-kemerdekaan, dan kemudian dipertegas kembali dengan sebuah semboyan nasional yang populer, Bhinneka Tinggal Ika. Pluralitas sosial sebagai sebuah fakta yang nyata di tengah kehidupan bangsa Indonesia, maupun pluralisme agama sebagai rasa (keyakinan) yang tersimpan dalam dada masyarakat Indononesia, tidak perlu diangkat secara luas dalam berbagai media publik, karena bangsa Indonesia telah hidup secara rukun dan damai. Pergolakan dan konflik horizontal yang terjadi di Indone-

sai akhir-akhir ini, pada umumnya, lebih disebabkan faktor-faktor selain agama.

Dalam sebuah penelitian tentang penyebab kerusuhan yang disusun oleh Ipong S. Azhar ditemukan sebuah fakta bahwa hampir tidak ditemukan adanya responden yang berdalih bahwa kerusuhan-kerusuhan yang terjadi sejauh ini disebabkan oleh sentimen agama.[1]

Temuan ini mengindikasikan bahwa semua konflik sosial yang pernah ada, dengan segenap variasi *background* (politik, ekonomi maupun hukum dan seterusnya) tidak memiliki korelasi dengan agama, dan (temuan ini) juga menunjukkan proporsionalitas adikodrati agama, bahwa agama adalah agama, agama adalah kebenaran, agama tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran, sehingga apa saja yang bertentangan dengan kebenaran berarti bertolak belakang dengan agama atau bahkan bukanlah agama.

Temuan ini diperkuat dengan penafsiran Nurcholis Madjid yang mengembalikan makna Islam sebagai bentuk pasrah total kepada Tuhan yang bercirikan *al-ḥanīfiyyah al-samḥah*, semangat kebenaran yang lapang dan terbuka. Sehingga jika terjadi konflik atas nama agama, sebenarnya karena pemahaman pihak yang ber-konflik itu yang salah bukan agamanya yang salah.[2] Mirip dengan pernyataan Nurcholis apa yang diungkapkan oleh Franz Magnis-Suseno S.J. berkenaan dengan agama Kristen bahwa tindakan barbari yang dilakukan oleh Eropa selama lima ratus tahun bukan karena agama Kristen, melainkan karena para pengikutnya.[3]

Tentu para pemuka agama lain akan bersikap yang sama dengan Nurcholis Madjid dan Franz Magnis-Suseno dalam usaha membebaskan agamanya sendiri dari tindakan-tindakan negatif yang dilakukan oleh sejumlah (oknum) pemeluknya.

Dalam konteks ini, seseorang mungkin akan mengatakan bahwa jika agama itu memang benar, namun tidak mampu memengaruhi para pemeluknya, maka bagaimana membuktikan kebenaran agama itu? Pertanyaan ini pernah diungkapkan oleh Novelis berkebangsaan Inggris, A.N Wilson dan Sydney Hook.[4]

Menurut hemat penulis, keraguan Wilson dan Sydney Hook tidak pada tempatnya, karena kebenaran agama tidak dapat diukur dengan ukuran sosiologis, apalagi hanya karena ulah beberapa pemeluknya, meskipun dalam jumlah yang mayoritas. Kebenaran agama harus dilihat dari sisi epistimologis dan dibuktikan dengan argumen-argumen filosofis-teologis, karena agama berkaitan erat dengan masalah transenden, sebagaimana yang akan diterangkan dalam pembahasan tentang asal-usul agama.

Pembelaan—atau lebih tepatnya—ajakan dan himbauan Nurcholis Madjid dan Franz Magnes Suseno kepada umat beragama lebih ditekankan pada sisi inti dan substansi agama yang murni "transenden-ilāhi" yang universal, sehingga dengan penekanan ini tidak ada perbedaan antara satu agama dengan agama yang lain, bahkan semua agama sama (*kalimat al-sawā'*). Namun ketika agama dipahami sebagai kumpulan

ajaran-ajaran tertentu, yang terdapat didalamnya unsur-unsur manusia, maka di antara satu agama dengan yang lain terdapat perbedaan-perbedaan yang cukup rentan dengan konflik. Masdar F. Mas'udi menyayangkan penilaian umat beragama, pada umumnya, terhadap agama sebagai kumpulan dari ajaran-ajaran yang partikular. Dia menyebut agama dengan pengertian seperti ini dengan istilah *syariat*. Agama dengan pengertian syariat inilah yang dimutlakkan oleh para pemeluknya, sehingga umat beragama menjadi kelompok masyarakat yang paling rentan dengan konflik antar sesama.[5]

Sebenarnya, tidak bisa dipungkiri bahwa agama dengan pengertian syariat (meminjam istilah Masdar) bisa menjadi pemicu konflik horizontal. Sebagai contoh kasus, misalnya, perang salib, perang antara umat Islam dan umat Kristen.[6] Fakta sejarah ini sedikit-banyak telah memberikan andil kontributif bagi tumbuh suburnya sikap sentimental dan kecurigaan berlebihan dan berkepanjangan di antara kedua belah pihak, yang secara regeneratif terwariskan dengan baik hingga kini. Bahkan pada tingkat yang lebih ekstrim, fakta sejarah ini pulalah yang menjadi peyebab lahirnya doktrin klaim kepemilikan kebenaran (*the truth claim*) bagi agama tertentu dan menyalahkan agama lain. Pendeknya, sejarah telah begitu memainkan peran dominan sekaligus determinan dalam mengonstruksi sebuah cara pandang (*welthangchaung, world view*) beragama, yang kemudian memberikan kontribusi "miring" bagi pemeluknya dalam mengapresiasi keberagaman agama.

Salah satu cara meminimalisir perbedaan karena pemahaman terhadap agama, pemikir kontemporer Islam, Hasan Hanafi dalam bukunya, *Religious Dialoge and Revolution* menawarkan autokritik agama, diantaranya dengan apa yang disebutnya dengan kritik *eiditik*, yaitu kritik yang dilakukan terhadap kitab suci untuk mendapatkan orisinalitas pesan-pesan Tuhan dan bukan pesan-pesan yang dimanipulasi manusia, dan dengan kritik *praxys,* yaitu kritik yang dilakukan terhadap bentuk aksi keberagamaan yang selama ini berlangsung hingga ditemukan formula aksi yang orisinil pula.[7]

Bagaimanapun dan apapun penyebab dan latar belakang (pemahaman agama, politik, ekonomi dan lain sebagainya) munculnya konflik horizontal antara umat beragama, atau antar golongan dalam satu agama, konflik ini merupakan fakta yang memprihatinkan dan menyedihkan. Berangkat dari situ, kiranya menarik sekali untuk mencermati kehadiran pluralisme agama sebagai tawaran atau harapan positif bagi kalangan penganut agama dan agamawan, atau dunia keagamaan dalam merenda kehidupan keberagamaan yang lebih kualiatif pada masa mendatang.

Di Indonesia sendiri, menurut Bernard Lewis, seperti yang dikutip Nurcholish Madjid, bahwa toleransi, sebagai manifestasi sikap pluralisme, adalah fenomena baru dalam wacana intelektual dengan konsentrasi keberagaman agama di Indonesia.[8] Atau persisnya, fenomena ini hadir beriringan dengan periode awal kemunculan gerakan intelektual-kultural di tahun 70-an hingga 80-an yang dimotori oleh figur-figur seperti Harun Nasu-

tion, Mukti Ali, Munawir Sazali, Cak Nur, Abdurrahman Wahid, Romo Manguwijaya, Fiktor Tanja, Frans Magnis Suseno dan TH. Sumartana.[9]

Pada perkembangan berikutnya, pluralisme, alih-alih sebagai juru selamat dari ketegangan dan kecurigaan antar umat beragama, justru menjadi wacana yang kontroversial dan terus diperdebatkan bagi kebanyakan kalangan agamawan hingga hari ini. Menurut Budhy Munawar-Rahman, pluralisme sudah merupakan salah satu masalah yang telah menyulut perdebatan abadi sepanjang masa.[10] Dan ia pun tidak lain dari teori relatif yang akan menghilang seperti teori-teori lain yang seimbang dengan berlalunya waktu.[11]

Lebih dari itu, sebagian menaruh kecurigaan pada usaha penghembusan masalah pluralisme yang terus menerus, misalnya Hamid Fahmy. Dia mencurigai bahwa yang melatarbelakangi penghembusan masalah pluralisme agama ini adalah anggapan bahwa agama sebagai kendala bagi program globalisasi. Dia mengatakan;

> Tidak aneh jika kini seminar tentang dialog antar agama, *global ethic, religious dialogue* yang diadakan oleh World Council of Religions dan lembaga lain sangat marak diseluruh dunia. Organisasi non pemerintah (NGO) di dunia ketiga pun mendapat kucuran dana dengan mudah. Bukti bahwa Barat berkepentingan dengan paham ini dapat dilihat dari tema yang diangkat jurnal rintisan oleh Zwemmer The Muslim World -pada edisi terkininya (volume 94 No.3, tahun 2004).[12]

Penulis menganggap bahwa pluralisme agama tetap menjadi tema yang menarik dan patut mendapatkan perhatian, karena keterkaitannya secara langsung dengan hakikat sebuah agama itu sendiri yang diklaim oleh setiap umatnya sebagai kebenaran, dan secara khusus Islam sebagai agama samawi yang terakhir dan penghapus agama Yahudi dan Nashrani. Jika kita tidak memahaminya dengan benar atau tidak menduduk-kan masalahnya secara tepat, maka akan terjadi pengaburan (relatifitas) agama. Untuk itu, dalam membahas klaim-klaim kebenaran agama, ada tiga paradigma yang muncul dalam studi-studi agama kontemporer atau *kalām jadīd*: eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme.

Tiga paradigma ini, sebenarnya, muncul di kalangan umat Kristiani Eropa. Penulis mencoba mencari perbandingan dari kelompok-kelompok umat Islam yang memiliki satu dari tiga paradigma ini, jika memang ditemukan.

Paradigma Eksklusivisme melihat bahwa hanya satu agama yang benar dan hanya satu jalan keselamatan, sedangkan agama yang lain tidak benar dan bukan jalan keselamatan. Sebagian dari pengikut agama yang mempunyai paradigma ini secara ekstrim mengatakan bahwa pengikut agama yang lain tidak akan selamat meskipun dia melakukan kebaikan.

Agama Kristen, secara historis, adalah agama eksklusif. Tokoh penting dalam pendekatan ini, dari kalangan Protestan, adalah Hendrik Kreamer, seorang misionaris Belanda. Ia mengemukakan pandangan eksklusifnya dalam dua bukunya, *The*

Christian Message in a Non-Christian World (1938) dan *Religion and Christian Faith* (1956). Sedangkan kebanyakan dari teolog Katolik mempertahankan alur pemikiran Thomas Aquinas, yang menganggap non-kristen sebagai kafir; *Extra ecclesiam nulla salus* (tidak ada keselamatan di luar gereja).[13]

Al-Qur'an menyebut kaum Yahudi dan Nashrani sebagai kelompok eksklusif, karena klaim mereka, "*Mereka berkata, Tidak akan masuk surga kecuali orang Yahudi atau Nashrani*."[14] Di dunia Islam, kelompok yang dikenal sebagai penganut paradigma eksklusif adalah kaum Khawrij, yang menganggap kelompok-kelompok di luar kelompoknya adalah kafir dan akan masuk neraka selamanya

Paradigma Inklusivisme menyatakan bahwa hanya satu agama yang benar dan sebagai jalan keselamatan, tetapi mengakui adanya kebenaran dan keselamatan pada agama-agama lain. Inklusivisme berkembang, terutama, sebagai respons Kristen Ortodoks terhadap tekanan yang diakibatkan oleh paradigma pluralis. Dari kalangan Protestan yang beraliran inklusif ini adalah misionaris asal Skotlandia yang bernama John Farquhar. Dalam karyanya *The Crown of Hinduisme* (1913), ia membela paradigama ini. Sedangkan dari Katolik, tokoh utama paradigma ini adalah Karl Rahner (1904-1984). Dia adalah pencetus istilah Kristen anonim (*Anonymous Christian*), yang berarti non-kristen yang diselamatkan oleh anugerah dan kehadiran Kristus secara terselubung dalam agamanya.[15] Kemudian inklusivisme menjadi ajaran Katolik setelah pernyataan Konsili Vatikan II yang dimulai tanggal 11 Oktober 1962. Menurut Paul F. Knitter

dalam bukunya, *One Earth, Many Religions,*[16] bahwa inklusivisme sudah diyakini Katolik Roma sebelum Konsili II. Dia pernah membaca dokumen *sub secreto* (rahasia) tentang Deklarasi tentang Hubungan Gereja dan Agama-agama Non-Kristen.[17]

Paradigma pluralisme dicirikan sebagai paradigma yang mengklaim bahwa agama-agama yang berbeda-beda dapat memberikan jalan keselamatan yang sama menuju Tuhan yang Maha Esa. Secara khusus John Hick mendefinisikan pluralisme sebagai berikut;

> *Pluralism is the view that the great world faiths embody different perceptions of, and correspondingly different responses to, the Real or the Ultimate from within the major variant cultural ways of being human; and that within each of them the transformation of human existence from self-centredness to Reality centredness is manifestly taking place-and taking place, so far as human observation can tell, to much the sama extent*.[18]

Pemikiran pluralisme agama tidak bisa dilepaskan dari sebuah gerakan reformasi sosial yang terjadi di Barat-Kristen. Pada abad kedelapan belas, muncul paham liberalisme politik sebagai respons terhadap sikap yang intoleransi religius baik antara agama-agama yang berbeda maupun di dalam agama yang sama. Intoleransi ini ditunjukkan melalui perang-perang sektarian pada periode Reformasi. Pada perkembangan berikutnya, liberalisme melahirkan paham "pluralisme agama" yang tidak hanya diberlakukan pada sekte-sekte Kristiani saja, tetapi mencakup agama-agama di luar Kristen. Muhammad Legen-

hausen mengatakan bahwa pluralisme agama merupakan hasil dari upaya pemberian suatu landasan bagi teologi Kristiani agar toleran terhadap agama non-Kristen. Para penganut pluralisme agama menegaskan bahwa semua agama umumnya menawarkan jalan keselamatan bagi umat manusia dan semuanya mengandung kebenaran religius.[19]

Kemudian pluralisme dalam kaitannya dengan hubungan umat beragama mulai dikembangkan pada paruh pertama abad kedua puluh oleh Ernst Troeltsch dalam artikelnya, *The Place of Christianity Among the World Religions* (1923). Dalam artikelnya itu, Troeltsch melontarkan gagasan pluralisme agama secara argumentatif bahwa dalam semua agama, termasuk Kristen, selalu mengandung elemen kebenaran, dan tidak satu agama pun yang memiliki kebenaran mutlak. Belakangan, filosof Amerika, William E. Hocking dalam karyanya, *Rethinking Missions* (1932), berbicara tentang relativisme historis dan kultural Kristen, dan dengan tanpa ragu-ragu memprediksi munculnya model keyakinan atau agama universal baru yang selaras dengan konsep pemerintahan global. Sejarawan Inggris, Arnold Tonybee dalam *Christianity Among the Religions of the World* (1957) mengikuti jenis pluralisme jenis Troeltsch. Sejarawan agama dari Kanada, Wilfred Cantwell Smith dalam karyanya, *Toward A World Theology* (1981), mengusulkan suatu teologi dunia sebagai bentuk keagamaan yang beragam, namun dalam beberapa hal bersatu.[20]

Gagasan pluralisme agama dimatangkan dan dipopulerkan oleh pemikir-pemikir keagamaan modern abad kedua puluh.

Tokoh pluralis yang paling terkemuka di Barat adalah John Hick. Lewat karyanya, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Trancendent*, dengan fasih dan argumentatif dia mempublikasikan mazhab pemikiran pluralisme agama.

Malik Thoha mengutip pendapat Farquhar yang meyakini bahwa sebenarnya cikal bakal pluralisme agama ini telah muncul di India pada akhir abad kelima belas dalam gagasan-gagasan Kabir (1440-1518) dan muridnya, yaitu Guru Nanak (1469-1538) pendiri agama Sikhisme. Hanya saja pengaruh gagasan ini belum mampu menerobos batas-batas geografis regional, sehingga hanya populer di anak benua India. Malik Thoha menambahkan, dengan mengutip penelitian para sarjana Barat, seperti Parrinder dan Sharpe, bahwa pencetus gagasan pluralisme agama adalah tokoh-tokoh dan pemikir-pemikir yang berbangsa India. Misalnya, Rammohan Ray (1772-1833); pencetus gerakan Brahma Samaj yang semula pemeluk agama Hindu, telah mempelajari konsep keimanan terhadap Tuhan dari sumber-sumber Islam, sehingga ia mencetuskan pemikiran Tuhan Satu dan persamaan antar agama, dan juga Sri Rahmakrishna (1834-1886), seorang mistis Bengali, setelah mengarungi pengembaraan spiritual antar agama, dari agama Hindu ke Islam, kemudian ke Kristen dan akhirnya kembali ke Hindu lagi, menceritakan bahwa perbedaan-perbedaan dalam agama-agama sebenarnya tidaklah berarti, karena perbedaan tersebut sebenarnya hanya masalah ekspresi. Bahasa Bengal, Urdu dan Inggris pasti mempunyai ungkapan yang berbeda-beda dalam mendeskripsikan air, namun hakikat "air" adalah air. Maka menurutnya, semua agama mengantarkan manusia

kepada satu tujuan yang sama, dan karenanya, berpindah dari satu agama ke agama lain merupakan tindakan yang sia-sia.

Gagasan pluralisme agama dari para pemikir India ini berkembang dan diterima di luar anak benua India berkat dua murid Sri Ramakrishna; Keshab Chandra Sen (1838-1884) dan Swami Vivekananda (1982-1902). Sen ketika berkunjung ke Eropa sempat berjumpa dan berdiskusi dengan F. Max Muller (1823-1900), bapak Ilmu Perbandingan Agama modern di Barat, dan menyampaikan gagasan-gagasan gurunya. Vivekananda pernah mendapatkan kesempatan untuk menyampaikan pesan-pesan gurunya di depan Parlemen Agama Dunia (*Worlds Parliament of Religion*) di Chicago, tahun 1893. Dua tokoh ini, kemudian disusul popularitasnya dalam menyampaikan ajaran tentang kesamaan semua agama oleh tokoh-tokoh India lainnya, seperti Mahatma Gandhi (1869-1948) dan Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975).[21]

Mudah dipahami bahwa landasan pluralisme agama yang digagas dan dikembangkan di tengah masyarakat anak benua India yang Hindu atau Budha tidak sama dengan landasan pluralisme agama di Barat. Perbedaan itu akan jelas kalau kita melihat watak agama-agama samawi, termasuk Kristen, dan watak agama-agama non-samawi. Agama samawi mempunyai watak "membawa missi atau dakwah ke luar",[22] sedangkan agama non-samawi bersifat "penghayatan ke dalam" saja. Oleh karenanya, pluralisme agama di India lahir sebagai akibat dari penghayatan terdalam pada agama dan ajaran teologi. Tetapi pluralisme agama yang berkembang di Barat-Kristen lebih di-

karenakan faktor sosial-politik, bukan dari ciri agama, sehingga para penganjur pluralisme agama di Kristen sulit mendapatkan landasan teologis.

Gagasan pluralisme agama menembus dunia Islam melalui karya-karya pemikir mistik Barat-Muslim, Rene Guenon (1883-1951),[23] yang namanya diganti dengan Abdul Wahid Yahya setelah memeluk Islam, dan Frithjof Schuon (1907),[24] yang mengganti namanya dengan Muhammad Isa Nuruddin. Keduanya adalah kelahiran Perancis dan masuk Islam setelah mempelajari agama-agama Timur; Hindu, Budha, Taoisme dan Islam. Dua tokoh Muslim ini mempelopori filsafat perennial yang menjadi inspirasi tumbuhnya pluralisme agama di dunia Islam. Paradigma pluralis Schuon dapat dilihat dalam karyanya tentang sophia perrenis yang berjudul, *The Transendent Unity of Religions* dan *Islam and the Perenial Philosophy.*[25] Pluralisme agama diperkokoh oleh pemikir Muslim-Syi'ah, yaitu Sayyed Hossein Nasr. Menurut Adnan Aslan, Nasr adalah seorang pluralis dalam arti ia mendukung kebenaran setiap agama wahyu sebagai jalan menuju keselamatan; namun ia juga menolak aspek-aspek ideologis pluralisme tertentu.[26] Dari kalangan pemikir Muslim Indonesia, Gus Dur dan Nurcholis Madjid termasuk penganut pluralisme agama.

Dari sekian tokoh-tokoh pluralis yang menganjurkan pluralisme agama, John Hick dan Hossein Nasr dianggap sebagai tokoh yang paling menonjol dalam masalah ini. Yang pertama adalah seorang Kristen-Protestan, sedangkan Hossein Nasr adalah Muslim-Syi'ah. Meskipun harus dikatakan bahwa kedua

tokoh ini tidak dengan sendirinya mewakili seluruh penganut Kristen-Protestan dan Muslim-Syi'ah, karena dari masing-masing agama itu terdapat pemikir-pemikir yang menolak pluralisme agama.

Dua tokoh ini tidak bisa dipisahkan dari pembahasan tentang pluralisme agama. Dengan meminjam keterangan Malik Thoha, Hossein Nasr merupakan tokoh yang paling bertanggung jawab dalam mempopulerkan gagasan pluralisme agama di kalangan Islam tradisional.[27] Oleh karena itu, penulis akan banyak membahas pemikiran pluralisme menurut dua tokoh ini; John Hick dan Hossein Nasr. Kemudian dilanjutkan dengan mempelajari pemikiran tokoh dan pemikir Muslim-Syi'ah yang cukup representatif, yaitu Murtadha Muthahhari dalam kaitannya dengan masalah kebenaran dan keselamatan agama-agama, untuk menujukkan bahwa pluralisme agama tidak menjadi ciri Islam-Syi'ah.

John Hick: Filsafat Agama dan Pluralisme Agama

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa pluralisme agama muncul di tengah keagamaan Protestan dan menyusul pemikiran eksklusivisme dan inklusvisme yang juga berkembang di tengah umat Kristiani; Katolik dan Protestan. Namun pada perkembangangan berikutnya, karena arus globalisasi yang dimotori oleh Barat, pluralisme ini merambah dunia Islam. Meskipun, para pemikir pluralis dari kalangan umat Islam enggan mengakui fakta bahwa mereka secara tidak langsung terbawa oleh arus ini, sehingga mereka mencari-cari dasar-dasar plural-

isme agama dari teks-teks keislaman dan berusaha memahami ulang (re-interpretasi) terhadap makna dan ajaran-ajaran Islam sehingga mengesankan bahwa Islam adalah agama yang bernafaskan pluralis.

Berbicara tentang latar belakang pluralisme yang lahir di dunia Kristen-Barat tidak dapat dipisahkan dari sosok tokoh utamanya, John Hick. Maka secara otomatis, penulis perlu menyinggung, secara ringkas, kehidupannya dan faktor-faktor yang menyebabkannya mencetuskan atau menganjurkan pluralisme agama. Kemudian disusul dengan sejarah kehidupan pemikir Muslim, yang diduga sebagai penganjur pluralisme agama, Sayyed Hossein Nasr.

Biografi John Hick

Nama lengkapnya adalah John Harwood Hick. Ia lahir di Scraborough, Yorkshire, pada 20 Januari 1922. Semasa kanak-kanak, ia seringkali diajak ke gereja Anglikan. Sebenarnya, ia sendiri tidak tertarik dengan pendidikan keagamaan pada masa-masa itu. Kebaktian, kenangnya, adalah sesuatu yang membosankan. Meskipun tidak puas dengan apa yang ditawarkan gereja, ia selalu mempertahankan keyakinan kepada pemahaman yang kuat tentang realitas Tuhan sebagai pribadi dan penguasa alam semesta yang penuh kasih.[28]

Ketika berusia delapan belas tahun, Hick sudah mulai mencari spiritualitas yang lebih bermakna di luar agama Kristen. Ketika membaca *The Principles of Theosophy*, sebuah buku tentang filsafat Hindu Vedanta versi Barat, Hick tertarik dan

berpikir bahwa ia telah menemukan penafsiran pertama yang komprehensif dan koheren tentang kehidupan. Pencariannya tentang spiritualitas di dunia Timur memberikannya sebuah kesimpulan bahwa dunia agama Timur, dalam bentuk teosofi, sangat menarik, tetapi tidak cukup baginya untuk memasukinya, karena ia masih berada di tengah Kristen Barat, yang menurutnya, tidak lagi bernyawa dan tidak menarik.[29]

Hick mengawali pendidikannya di Universitas Hull. Kejemuannya terhadap ritual gereja hilang, dan ia menjadi seorang Kristen evangelis dan fundamentalis. Perubahan ini terjadi setelah pergolakan batin yang intens selama berhari-hari. Akhirnya, ia menerima, tanpa mempertanyakan, seluruh paket teologis evangelis-inspirasi verbal Bibel; penciptaan dan kejatuhan; Yesus sebagai inkarnasi Tuhan Anak, yang dilahirkan dari seorang perawan; pengampunan dosa dan kesalahan melalui darahnya; kebangkitan dan kenaikan jasmaninya serta kemungkinan kembalinya ke dunia dengan kemenangan dan lainnya.[30]

Pada 1942, Hick bergabung dengan Gereja Presbyterian Inggris dengan tujuan masuk ke jabatan pendeta Kristen. Pada tahun yang sama, pencariannya terhadap kebenaran dan *Weltanscahaung*-nya yang semakin komprehensif dan koheren memantapkannya untuk mengambil kuliah di bidang filsafat. Untuk tujuan itu, ia mendaftar di Universitas Edinburgh, di mana ia mengenal Norman Kemp Smith, sarjana idealis yang melakukan terjemahan terbaik karya Kant, *Critique of Pure Reason* ke dalam bahasa Inggris. Pengaruh Smith atas pemikirannya cu-

kup besar. Dia mengakui bahwa gagasan utama disertasi doktoralnya diilhami oleh ajaran-ajaran filsafat Kemp Smith.[31]

Semenjak itu, Hick membangun sikap Kantian dalam filsafat agamanya dengan membaca karya Kant melalui Kemp Smith. Kant tetap menjadi sumber terpenting bagi gagasan-gagasannya. Racikan substansial Kant pertama-tama dapat dilihat dalam teorinya tentang kepercayaan, yang didefinisikan sebagai unsur interpretative dalam pengalaman keagamaan, yang menjadi tema utama karyanya, *Faith and Knowledge*. Pengaruh Kant juga memainkan peran penting dalam membangun hipotesisnya tentang pluralisme agama.[32]

Di Universitas Edinburgh, Hick merupakan anggota Gereja Christian Union yang harus menghadiri semua studi-studi Bibel, pertemuan, doa dan obrolan, dan terlibat dalam aktivitas-aktivitas evangelis.[33]

Pada 1948, setelah tamat dari Universitas Edinburgh dengan predikat tingkat pertama, Hick memulai program riset di Oriel College, Oxford, dengan bantuan beasiswa Campell Frasser di bawah bimbingan H.H. Price yang lunak, tetapi kritis, yang pengaruhnya yang nyata atas Hick dapat dilihat dalam tulisan-tulisannya.

Pada 1950, Hick menyelesaikan tesis doktoralnya, kemudian melanjutkan ke Westminister Theological College, Cambridge. Di situ ia melakukan studinya yang pertama tentang teologi. Studi ini meliputi mata kuliah-mata kuliah Perjanjian Lama dan Baru, ajaran Kristen dan sejarah gereja-gereja. Pada 1953,

setelah memenuhi syarat sebagai pendeta, Hick berpindah ke Gereja Presbyterian Belford, Northumberland, semata-mata untuk memenuhi janjinya kepada jemaat yang dipegangnya hingga 1956. Di situ ia menulis manuskrip buku pertamanya, *Faith and Knowledge*. Tiga tahun kemudian, ia ditunjuk sebagai Profesor Stuart di bidang Filsafat Kristen di Seminari Teologi Princeton (1959-1964).[34]

Pada 1963, Hick pindah ke Cambridge untuk menerima Fellowship Cook Bye di Gonville dan Caius College, dan kemudian pada 1964 hingga 1967 menjadi dosen dalam bidang filsafat agama di Divinity School di University Cambridge. Pada periode ini, dia menerbitkan tiga buku penting, yaitu *Philosophy of Religion* (1963), *Classical and Contemporary* (1964) dan *Evil and the God of Love* (1966). Pada saat itu, filafat agama, baginya, adalah filsafat agama Yahudi dan Kristen.[35]

Kemudian pada 1967, Hick pindah ke Birmingham untuk menduduki jabatan profesor H.G. Wood di Jurusan Teologi di Universitas Birmingham. Di Universitas ini, dia mengajar hingga tahun 1982. Pada tahun itu juga, dia pindah ke California untuk menduduki Ketua Danforth dalam filsafat agama di Claremont Graduate School bersamaan dengan memasuki usia pensiunnya pada tahun 1992.[36]

Pengembaraan Intelektualnya yang Revolusioner

Sebagai seorang yang kritis dan pengembara intelektual, dalam kehidupannya John Hick banyak mengalami masa-masa perubahan untuk menjadi jati dirinya, suatu hal yang biasa

dialami para pemikir yang dinamis. Setelah ditunjuk sebagai Profesor di Seminari Teologi Princeton pada tahun 1959, Hick menerbitkan bukunya yang berjudul *Faith and Knowledge* melalui Cornell University Press.

Buku ini memainkan peran penting dalam filsafat agama Hick. Di dalamnya, dia memperkenalkan teorinya yang revolusioner tentang iman sebagai penafsiran menyeluruh atas alam semesta yang berfungsi sebagai "unsur interpretatif" dalam "pengalaman keagamaan". Teori ini disebut revolusioner karena ia menegaskan bahwa iman bukanlah penegasan proposisi tertentu yang diwahyukan, tetapi sebagai cara melihat atau menafsirkan sesuatu yang kita temui.[37] Buku ini dan bukunya yang lain, *Evil and the God of Love* yang memuat jawaban Hick terhadap kejahatan, menurut Badham, menjadi buku klasik dalam filsafat agama kontemporer, yang dengan demikian membangun reputasi Hick dalam bidang ini.[38]

Terdapat dua kata kunci dalam pandangan teologis Hick dalam bukunya itu. Yang pertama adalah dia mengartikan iman sebagai sebuah penafsiran (*interpretation*). Istilah ini berkonotasi dengan filsafat Kant. Akal, menurut Kant, sebagaimana yang diakui sendiri oleh Hick dalam bukunya *Faith and Knowledge*,[39] memainkan peran aktif dalam pengalaman reformulasi dalam konteks keagamaan, dan karenanya iman dipahami sebagai unsur interpretatif dalam pengalaman keagamaan.[40]

Pengaruh Kant terhadap John Hick telah menjadi salah satu ciri esensial perkembangan intelektualnya. Gagasan Kant

ini dipinjam oleh Hick untuk tujuannya sendiri, yang sering melampaui maksud konsep-konsep Kant sendiri.[41] Misalnya, berbeda dengan Hick, Kant tidak mendukung usaha apa pun untuk menjelaskan pengalaman tentang Tuhan, karena hal itu bagi Kant tidak mungkin.[42]

Kata kunci yang kedua adalah pengalaman keagamaan. Istilah ini berkonotasi dengan William James. Dalam *The Varietes of Religious Experience*, William James membagi agama ke dalam dua bagian: institusional dan personal, yang telah berhasil mengalihkan fokus pemikiran keagamaan dari teologi dan organisasi gereja ke relevansi agama bagi kehidupan manusia. Hick diilhami oleh James, memakai sikap yang memberi makna (pragmatis) bagi kekuatan agama yang produktif. Karena itu, konsep pengalaman keagamaan memainkan peran yang penting dalam penafsiran Hick tentang agama.[43]

Setelah Kant dan William James, John Oman harus dimasukkan ke dalam daftar pemikir yang memberikan sumbangan bagi perkembangan pemikiran Hick. Jika istilah unsur interpretatif berkaitan dengan Kant, dan istilah pengalaman keagamaan berkaitan dengan William James, maka gagasan bahwa iman adalah penafsiran menyeluruh atas alam semesta merupakan uraian dari gagasan utama John Oman. Namun, seperti yang diakui oleh Hick, dalam konteks yang berbeda.[44]

Ketika di Seminari Princeton, terjadi perdebatan antara John Hick dengan Gereja Presbyterian United tentang ajaran kelahiran Yesus (Isa) dari seorang perawan. Berkenaan de-

ngan ajaran ini, Hick tidak menolak dan tidak pula menerima. Pendapatnya yang agnostik ini membuat Synod dari New Jersey melepaskan keanggotaannya sebagai pendeta di Gereja Presbyterian New Brunswick pada Maret 1962.[45] Bagi gereja, masalah ini merupakan ajaran teologis yang esensial, karena menyangkut mukjizat biologis.

Sepuluh tahun berikutnnya, John Hick menerbitkan buku yang berjudul *God and the Universe of Faiths* (1973). Buku ini merupakan kumpulan dari beberapa artikel penting tentang kristologi dan pluralisme agama. Dalam bukunya ini, dia ingin membangun teologi agama Kristen dengan menggunakan pendekatan analogi Copernicus. Para astronom Ptolemaik menganggap bahwa bumi adalah pusat tata surya, matahari dan planet-planet berputar di sekelilingnya. Copernicus meralatnya dengan mengatakan matahari lah sebagai pusat alam, bukan bumi. Hick mengklaim teologi Kristen adalah teologi Ptolemaik yang menempatkan Kristus di pusat alam keyakinan. Yang benar adalah teologi Copernicus yang menyatakan bahwa Tuhan lah pusat semua agama dan keyakinan, termasuk agama Kristen. Semuanya mengabdi dan berkisar di sekitarNya.[46]

Pada tahun 1977, John Hick kembali menerbitkan buku *The Myth of God Incarnate* di Birmingham. Buku ini memperkenalkan tiga tesis penting, yaitu; Yesus tidak mengajarkan dirinya sebagai inkarnasi Tuhan,[47] doktrin inkarnasi ditetapkan di Konsili Nicaea dan Chalcedon pada abad keempat dan kelima, dan kata inkarnasi Tuhan hanyalah ungkapan metaforis atau mistis, bukan literal.

Buku ini telah menuai kecaman keras dari organisasi-organisasi Kristen konservatif di Inggris. Koran-koran nasional selama berminggu-minggu menggugat isinya. Bahkan judulnya pun sangat provokatif, seperti yang disadari sendiri oleh John Hick. Selama di Birmingham, dia terus mensosialisasikan dua keinginannya. Pertama, yang bersifat intelektual, adalah menjadikan pluralisme agama sebagai salah satu bahasan penting dalam filsafat agama, disamping memberikan kesadaran pemahaman baru tentang kristologi; dan kedua, yang bersifat praktis, adalah menciptakan toleransi dan pemahaman antara para pengikut agama-agama penting.

Puncak pemikirannya yang berani dan revolusioner tertuang dalam bukunya, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, yang membahas pluralisme agama dalam bentuk yang lebih filosofis. Perkenalannya dengan agama Islam secara intens melalui Wilferd Cantwell Smith dan karya-karyanya.[48]

Meskipun John Hick pengembang dan penganjur utama pluralisme agama, namun dia tetap memilih satu agama, yaitu Kristen-Protestan. Alasannya adalah bahwa dirinya merasa telah terbentuk oleh visi Kristen tentang Tuhan yang diwahyukan dalam kehidupan dan ajaran Yesus, seperti tercermin dalam Gospel. Dia pun menjadi lebih betah dalam tradisi ini. Dalam melihat keimanan agama lain, dia menyitir ungkapan Jalaluddin Rumi, "Lampu-lampu memang berbeda, tetapi cahayanya sama: ia berasal dari Luar sana."[49]

Pandangan Filsafat Agamanya

Pemikiran-pemikiran John Hick tentang Tuhan dan agama telah mempengaruhi cara pandang banyak para pemikir yang datang setelahnya dan sekaligus meyakinkan mereka akan kebenaran pluralisme agama. Harus dikatakan, terlepas dari benar dan tidak, dan setuju atau tidak, bahwa pemikirannya telah memperkaya pembahasan tentang filsafat agama. Berikut beberapa pandangannya tentang agama dan keimanan:

a. Ambiugitas Alam Semesta dalam Masalah Ketuhanan

Menurut Hick, bahwa alam semesta bersifat ambigu dalam masalah ketuhanan. Dengan kata lain, alam bersifat netral terhadap ada dan tidak adanya Tuhan. Meskipun ia mengakui bahwa argumen-ergumen filosofis dapat mendukung keimanan adanya Tuhan, tapi argumen-argumen itu hanya untuk menegaskan keimanan yang telah ada, bukan untuk membentuk keimanan.

Hick menyatakan bahwa argumen ontologis tidak memberikan landasan yang kuat bagi kepercayaan kepada Tuhan. Argumen ini membahas "wujud-niscaya" (*wājib al-wujūd*) yang diterima secara luas di kalangan filosof Kristen dan Islam Abad Pertengahan, termasuk Thomas Aquinas, Ibn Sina, al-Ghazali dan lainnya. Hick menegaskan bahwa istilah keniscayaan logis atau niscaya secara logis hanya dapat diterapkan pada proposisi-proposisi, bukan pada sesuatu. Karena itu, gagasan tentang wujud-niscaya bukan saja tidak dapat dipahami, tetapi juga tidak bermakna. Baginya, Tuhan bisa jadi faktual atau ontologis,

tetapi bukan wujud-niscaya secara logis.[50] Sedangkan argumen kosmologis, meskipun mengungkapkan beberapa kebenaran dalam kaitannya dengan situasi kognitif kita, namun argumen ini tidak meniscayakan adanya Tuhan. Karena itu, argumen ini tidak membuktikan apa-apa bagi seseorang yang menganggap bahwa alam fisik itu sendiri sebagai realitas tertinggi (Tuhan) yang tak dapat dijelaskan.[51]

Hick beranggapan bahwa alam semesta memungkinkan seseorang untuk mempercayai adanya Tuhan dan untuk tidak mempercayainya. Oleh karena itu, ketika dia mempercayai-Nya, maka keimanannya itu tulus, karena jika alam hanya meniscayakan seseorang untuk mempercayai-Nya, maka dia tidak mempunyai pilihan, karenanya tidak ada kebebesan beriman.[52]

Dalam keyakinan Hick, keagamaan yang tulus merupakan hasil alamiah dari teorinya tentang iman, karena tiadanya bukti yang memadai tentang wujud Tuhan, atau tiadanya penyingkapan Tuhan akan diri-Nya tidak hanya penting untuk memelihara kebebasan beragama, tetapi juga diperlukan agar iman tidak kehilangan signifikansinya.

b. Pengalaman Keagamaan

Masa pasca-pencerahan (*Renaisance*) yang ditandai dengan kemajuan sains, para pemikir filosof cenderung menggunakan istilah pengalaman agama (*Religious Experience*). Konsep pengalaman agama ini telah digunakan sebelum John Hick oleh beberapa pemikira Barat seperti, Schleimer yang meng-

gunakannya dalam usaha menyelamatkan agama dari dominasi sains, juga Emerson, Otto dan Tonybee.[53]

William James merasa harus membela agama bukan dengan mengacu pada doktrin-metafisis, yang saat itu sudah kehilangan kredibilitasnya berhadapan dengan kemajuan sains, tetapi dengan mengacu pada pengalaman keagamaan para individu. Karyanya, *Varieties of Religious Experience*, dapat dipandang sebagai sebuah karya yang tujuan utamanya adalah mendukung agama dihadapan para intelektual yang scientific-minded, yang telah menaruh harapan begitu besar pada sains.[54]

Hick menjelaskan makna pengalaman keagamaan sebagai suatu transformasi informasi yang muncul saat pertemuan antara Yang Riil dengan jiwa manusia. Pengalaman mistis ini terdiri dari dua jenis: unitif dan komunikatif. Pengalaman mistis-unitif adalah pengalaman bersatu dengan Tuhan atau dengan Realitas Tertinggi. Sedangkan pengalaman mistis-komunikatif adalah momen di mana seorang mistikus bertemu dengan wujud Tuhan melalui mimpi atau suara-suara[55]. Hick menolak kemungkinan terjadinya pengalaman mistis yang unitif, karena yang demikian itu akan mengabaikan sumbangan kultural-manusia bagi terbentuknya agama, dan juga pengalaman ini akan memiliki nilai absolut, yang dengan sendirinya mengancam hipotesisnya tentang pluralisme agama.

Yang dialami oleh para pendiri agama adalah pengalaman mistis-komunikatif. Pengalaman mistis yang dialami oleh mereka ditransfer ke dalam mode yang sadar dan dibungkus dalam

konsep-konsep kultural yang ada saat itu, sehingga informasi mereka diterima oleh masyarakat mereka. Mereka adalah guru-guru spiritual, individu-individu yang sangat terbuka dan responsif terhadap Realitas Tertinggi. Mereka telah memenuhi syarat untuk menjembatani antara Tuhan dengan manusia biasa.

Hick melihat tiga kriteria yang dapat digunakan untuk membedakan mediator yang benar dan dengan yang palsu; kriteria moral, para pendiri agama tampil sebagai teladan di tengah masyarakat mereka; kriteria visioner, mereka mengajak masyarakat ke visi yang baru dan menarik; dan kriteria logika, kekuatan mediator dan pesannya yang mampu meraih persetujuan, hati dan pikiran masyarakat.[56]

Dasar-Dasar Pluralisme Agama

Ada beberapa alasan mengapa John Hick meyakini bahwa pluralisme agama tidak hanya sebuah solusi untuk menyelesaikan konflik antara umat beragama, tetapi ia merupakan sebuah kebenaran:

a. Eksklusivisme Berlawanan dengan Keimanan kepada Tuhan

Dia menolak ekskluvisme agama, paling tidak, yang ada di tengah umat Kristen, yang mengklaim hanya agamanya saja yang benar dan akan menyampaikan pada keselamatan. Sebagai penganut Kristen, John Hick meyakini bahwa Tuhan memiliki cinta universal, Pencipta dan Bapak semua manusia, dan Dia menginginkan kebaikan dan keselamatan bagi umat manusia.

Jika hanya sekelompok manusia saja yang selamat, dan yang lainnya celaka hanya karena tidak berjumpa dengan Kristus, maka hal itu bertentangan dengan keimanan kepada Tuhan yang Maha Pengasih.[57]

Kemudian Hick menegaskan bahwa klaim kebenaran eksklusif agama harus dimodifikasi, bukan hanya karena klaim itu berlawanan dengan gagasan Tuhan Maha Pengasih, tetapi juga karena klaim tersebut, sebenarnya, berasal dari subyektifitas manusia bukan dari obyektifitas Ilahi, atau bukan dari Yang Mutlak.[58]

Atas dasar ini dan keyakinannya bahwa manusia berada dalam jarak epistemik di hadapan Tuhan serta pemahamannya tentang agama sebagai pengalaman keagamaan atau pengalaman mistis, dia meyakini bahwa semua agama benar dan menjamin keselamatan selama pengalaman-pengalaman itu benar-benar adanya dan dapat ditranformasikan sesuai dengan lingkungan kultur manusia.

b. Keragaman Agama

Bagi Hick, pluralitas agama dan keragaman klaim kebenaran merupakan bukti kebenaran hipotesisnya tentang pluralisme agama. Dia percaya bahwa ada korelasi yang niscaya antara keragaman agama dengan keragaman obyek penyembahan atau kontemplasi,[59] karena sekali lagi, agama adalah hasil modifikasi yang sadar dan cerdas dari para pembawanya antara pengalaman mistis dengan kultur-masyarakat.

c. Transformasi Global dari Diri ke Realitas Tertinggi

John Hick melihat adanya transformasi global pada beberapa agama, yaitu ajakan untuk meninggalkan keberpusatan kepada diri demi meraih keberpusatan kepada Realitas Absolut yang Tertinggi.[60] Cukup menjadi sebuah bukti bahwa sebuah agama itu benar, ketika ia mampu menghasilkan orang-orang suci (*Saint*). Orang suci menurut Hick, adalah orang yang mengalami tranformasi eksistensinya dari berpusatnya diri ke berpusatnya Relitas lebih maju ketimbang manusia umumnya.[61] Bahkan Hick siap untuk menyatakan bahwa komunisme bisa memberikan jalan keselamatan bagi sebagian orang, bila komunis itu menghasilkan transformasi tersebut bagi penganutnya.[62]

Penilaian Hick ini dipengaruhi oleh cara pandang empiris. Artinya dalam menguji kebenaran agama, ia menggunakan cara yang praktis dengan melihat fakta adanya orang suci yang dihasilkan oleh agama itu. Dengan cara ini, ia ingin memangkas perdebatan doktrinal.

d. Ajaran Etika yang Universal

Faktor lain yang mendukung pluralisme, menurut Hick, adalah kode etik yang yang sama-sama dimiliki oleh berbagai agama, misalnya, melakukan kebaikan untuk orang lain seperti untuk diri sendiri, dan meninggalkan kejahatan untuk orang lain seperti untuk diri sendiri.[63]

Bentuk-Bentuk Pluralisme Agama

John Hick mengajukan empat bentuk dan sisi pluralisme agama; *Pertama*, pluralisme religius normatif, yaitu suatu doktrin bahwa secara moral, Umat Kristen wajib untuk menghargai pemeluk agama lain. Demikian pula agama lain wajib menghormati agama Kristen. Pluralisme ini bentuk lain dari toleransi. *Kedua*, pluralisme religius soteriologis. Pluralisme ini ingin menyatakan bahwa umat non-Kristen bisa memperoleh keselamatan Kristiani. Hick meyakini bahwa secara psikologis pluralisme normatif tidak akan efektif tanpa pluralisme soteriologis. Pandangannya ini muncul karena dia adalah seorang aktifis sosial liberal, yang aktif dalam memerangi rasisme. Dia menjadi bagian dari komunitas pluralis religius.

Pada awalnya, tulisan-tulisan Hick banyak membicarakan dua bentuk pluralisme normatif dan soteriologis, karena yang pertama bergantung pada yang kedua. Pada perkembangan berikutnya, dia memfokuskan bentuk lain dari pluralisme, yaitu, bentuk *ketiga*, pluralisme religius epistimologis.

Yang dimaksud dengan pluralisme epistimologis ini adalah bahwa para pengikut agama-agama besar di dunia memiliki kedudukan yang sama menurut justifikasi keyakinan religius mereka melalui pengalaman keagaamaan mereka.

Keempat, pluralisme religius aletis, yaitu doktrin bahwa kebenaran religius harus ditemukan dalam agama-agama di luar Kristen dengan derajat yang sama. Pernyataan-pernyataan yang berbeda-beda dari setiap agama tentang Realitas, kese-

lamatan, benar dan salah, semuanya benar tergantung pada sudut pandang dari setiap agama itu.[64]

Kelima, pluralisme religius deontis. Pluralisme kelima ini juga dibahas oleh John Hick. Yang dimaksud dengan pluralisme ini adalah bahwa untuk memenuhi kehendak Tuhan seseorang tidak harus menerima iman Kristiani. Legenhausen menambahkan bentuk lain dari pluralisme, yaitu pluralisme religius deontis diakronis, yang diyakini olehnya bahwa Islam menekankan bentuk pluralisme ini. Pluralisme ini menyatakan bahwa pada kurun waktu yang berbeda-beda, Tuhan telah memerintahkan manusia untuk memeluk agama yang berbeda-beda. Namun demikian, sejalan dengan misi Rasul-Nya yang terakhir, Tuhan memerintahkan semua manusia untuk memeluk agama berdasarkan wahyu-Nya yang terakhir.[65]

Sayyed Hossein Nasr: Filsafat Perennial dan Pluralisme Agama

Biografi Sayyed Hossein Nasr

Sayyed Hossein Nasr dilahirkan pada 7 April 1933 di Teheran dari keluarga ulama dan fisikawan tradisional. Sebagaimana umumnya keluarga ulama tradisional di Iran, dia memulai pendidikannya secara informal pada usia dini di rumahnya. Ayahnya, Sayyed Valiollah Nasr, merupakan guru Nasr pertama yang mengajarinya secara tradisional membaca dan menghafal surat-surat dalam Qur'an dan syair-syair Persia terkemuka, seperti Hafidz, Sa'di, dan Mawlawi. Pendidikan yang diterima

dari ayahnya ini untuk masa-masa berikutnya, sebagaimana diakui Nasr, berpengaruh besar terhadap intelektual dan spiritualnya.[66]

Pada tahun 1945, setelah selesai Perang Dunia II, ketika masih berusia 12 tahun, Nasr dikirim ke luar negeri untuk melanjutkan pendidikannya. Dia mengawali pendidikannya setahun setelah berada di luar negeri, tepatnya di Peddie School di Highstown, New Jersey, pada tahun 1946. Di sekolah ini, dia menyelesaikan pendidikannya selama empat tahun pada tahun 1950, dan dia mendapatkan penghargaan sebagai pemberi sambutan atas nama kelasnya. Pada tahun yang sama, dia masuk perguruan tinggi dalam bidang fisika dan matematika di salah satu universitas Amerika paling bergengsi, Massachusetts Institute of Technology (MIT) hingga memperoleh gelar B Sc (*Bachelor of Science*). Di universitas ini, dia menjadi murid terkemuka.[67]

Kemudian Nasr melanjutkan pendidikan *magister*-nya di universitas Harvard untuk mempelajari geologi dan geofisika. Setelah itu, dia melakukan proyek riset di bidang sejarah sains di bawah bimbingan Sir Hamilton Gibb, H.A. Wolfson dan I.B. Cohen[68] sehingga mendapatkan gelar doktoralnya di universitas yang sama pada tahun 1958 dengan disertasinya tentang berbagai teori kosmologi Islam, yang kemudian pada tahun 1964 diterbitkan dengan judul, *An introduction to Islamic Cosmological Doctrine : Conceptions of Nature and Methode Used for Its Study by the Ikhwān al- Shafā, al-Bīrūnī and Ibn Sīnā.*[69]

Pada tahun 1958, Hossein Nasr kembali ke negeri kelahirannya, Iran, dan diangkat menjadi guru besar sains dan filsafat Islam pada Universitas Teheran. Selain itu, dia juga menjadi dosen tamu di *Centre for the Study of World Religions* di Harvard, di mana dia menyampaikan kuliah terbuka tentang Ibnu Sina, Suhrawardi dan Ibnu 'Arabi, yang kemudian diterbitkan dengan judul *Three Muslim Sages*, dari tahun 1962 hingga tahun 1965.[70]

Pada tahun 1964-1965, Hossein Nasr diundang ke American University di Beirut sebagai pejabat pertama Aga Khan Chair of Islamic Studies di Lebanon. Dia memberikan ceramah sebanyak lima belas kali yang diberi judul "Dimensi-dimensi Islam". Enam ceramah darinya kemudian diterbitkan dengan judul *Ideals and Realities of Islam*. Dalam bukunya ini, dia menguraikan berbagai isu, semisal Islam sebagai agama, Qur'an, Nabi, Syari'ah, Tariqah, Sunni dan Syi'ah dari perspektif filsafat perennial. W. Chittick menyebut buku ini sebagai berikut, " *Ideals and Realities of Islam* mungkin satu-satunya buku tentang agama Islam yang ditulis oleh seorang Muslim yang taat yang tidak akan mengancam seorang Kristen yang taat."[71]

Selain sebagai dosen di Universitas Teheran, Hossein Nasr juga memangku jabatan pembantu rekor Universitas ini (1970-1971), kemudian diangkat sebagai konselor Arya-Mehr University of Technology di Teheran sampai dengan menjelang meletusnya Revolusi Islam Iran 1979.[72] Setelah Revolusi terjadi, dia meninggalkan Iran dan bermukim di Amerika.[73]

Sejak itu, Nasr tidak kembali ke Iran dan mengabdi dalam keilmuan di berbagai perguruan tinggi di Barat. Pertama-tama, dia ditunjuk sebagai Profesor Islamic Studies di Temple University, Philadelphia hingga tahun 1984. Kemudian pada tahun itu juga, dia menjadi Profesor di bidang Islamic Studies di Universitas George Washington. Pada tahun 1994, Nasr juga menyampaikan serangkaian ceramah, Cadbury Lectures di Universitas Birmingham.[74]

Selama di Iran, sebelum meletusnya Revolusi, Hossein Nasr juga aktif di luar kampus bersama Ayatullah Murtadha Muthahhari dan Dr. Ali Syariati (1933-1977) serta sejumlah tokoh lainnya. Pada akhir tahun 1965, dia mendirikan *Husainiyyah Irsyad*, lembaga yang bertujuan mengembangkan ideologi Islam berdasarkan perspektif Syi'ah. Menjelang ditutupnya lembaga ini oleh rezim Syah pada tahun 1973, Nasr dan Muthahhari keluar dari lembaga ini, yang menurut mereka telah dikuasai oleh Ali Syariati. Nasr mengecam Ali Syariati yang dipandangnya keliru dalam menampilkan Islam sebagai agama revolusioner dengan menghilangkan aspek spiritualnya.[75]

Nilai Tradisi Timur yang Kuat

Berbeda dengan John Hick, Sayyed Hossein Nasr, meskipun dibesarkan dan mengenyam pendidikan dengan baik di Barat, mempunyai akar tradisi intelektual keagamaan Timur yang sangat kuat. Hal itu didukung oleh lingkungan keluarganya, yang dari pihak ayahnya mempunyai garis keturunan dari Nabi Muhammad Saw. dan para Imam Ahlul Bait a.s., karena-

nya dia disebut *sayyid*, dan lingkungan sosialnya, Iran, sebuah negara yang hingga kini sangat ketat dalam mempertahankan tradisi keislaman khas Sy'iah. Sebebas-bebasnya pemikir Muslim Sy'iah yang pernah mengeyam pendidikan di Barat, pada umumnya, tidak akan meninggalkan akar tradisi agamanya. Barangkali, kenyataan ini yang membedakan mereka dari para pemikir Muslim Sunni.

Oleh karena itu, pengalaman pendidikan Hossein Nasr di Barat bertahun-tahun dalam bidang sains tidak dapat merintanginya untuk kembali ke akar tradisi agamanya, Islam Syi'ah-Persia. Kembalinya Nasr ke tradisi Timur tidak serta merta mudah, tanpa liku-liku pemikiran, tetapi melalui perjalanan intelektual yang cukup panjang.

Kecenderungan jiwanya pada masalah metafisika mulai dirasakan Nasr pada usia delapan belas tahun. Saat itu, dia masih belajar fisika dan matematika di Massachusetts Institute of Technology pada tahun 1951.[76] Di saat perasaannya itu bergejolak, Hossein Nasr diperkenalkan oleh Giorgio Di Santillana, orang yang memberi pengaruh besar atas perkembangan intelektualnya, ke dalam alam pertentangan batin antara sains, filsafat dan agama di Barat. Kepada Di Santilla, Nasr belajar mata filsafat dan pemikiran Hinduisme dan *Divine Comedy*-nya Dante, yang membukakan kepada Nasr aspek-aspek terdalam tradisi Barat, dan menjadikannya memperhatikan filsafat tradisional.[77]

Hossein Nasr terus aktif dalam pencarian filsafat tradisional sehingga melampaui filsafat tradisional Timur. Dia mempe-

lajari pemikiran filsafat Timur yang kaya dan luas, dalam hal ini, Hinduisme dan tradisi India, melalui tulisan-tulisan Aurobindo, S. Radhakrishnan, S. Dasgupta dan A.K. Coomaraswamy.[78]

Yang berjasa membawa kembali Hossein Nasr secara intelektual ke tradisi Timur-Islam adalah Frithjof Schuon[79] dan Titus Burckhardt. Tradisi Islam, bagi Nasr yang lahir untuk kedua kalinya, kembali menjadi bermakna baik secara intelektual maupun eksistensial. Frithjof Schuon adalah guru spiritual Nasr dan Titus Burckhardt adalah teman dekatnya. Keduanya merupakan penganut filsafat perennial dan yang memperkenalkannya kepada Nasr.[80]

Ketika pulang kembali ke Iran, Hossein Nasr tidak hanya telah menjadi ahli fisika dan matematika, tetapi seorang pemikir yang menguasai filsafat Barat dan Timur, khususnya sejarah sains. Oleh karena itu, di sela-sela mengajarkan bidang yang digelutinya, fisika dan sains, di universitas-universitas, dia juga tidak pernah berhenti belajar dari para filosof tradisional yang ada di negerinya. Iran, bisa dikatakan, merupakan satu-satunya negara Islam yang masih meneruskan pengajaran filsafat Islam tradisional. Di Iran, Nasr mempelajari filsafat Islam tidak melalui tulisan-tulisan Barat atau para orientalis, sebagaimana yang dia lakukan selama di Barat, tetapi dia bertatap muka langsung dengan sejumlah filosof tradisional Islam. Pada mereka, Nasr melihat filsafat Islam hidup dan ber-eksis, tidak dalam bentuk kata-kata saja.

Guru-guru filsafat Hossein Nasr di Iran adalah Allamah Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i, Sayyid Muhammad

Kazhim Ashar, dan Sayyid Abu al-Hasan Rafi'i[81]. Kehadirannya dalam kelas-kelas filsafat itu sangat menguntungkannya, sehingga dia dapat mengenal filsafat tradisional Islam dari tangan pertamanya. Dia menuturkan sebagai berikut:

> Tulisan-tulisan guru-guru aufi dan filosof Islam mulai memperoleh maknanya yang dalam bagi saya setelah perjalanan yang panjang melalui berbagai mazhab filsafat dan sains Barat. Tetapi makna baru yang ditemukan ini tidak lagi sekedar mengikuti atau mengulangi-ulang sesuatu yang telah diwarisi. Ia didasarkan pada penyingkapan kembali individual setelah pencarian panjang dan mungkin menambah kesengsaraan seseorang.. Hikmah Islam (Islamic Wisdom) menjadi realitas hidup yang paling intens, bukan karena saya dilahirkan dan dididik sebagai seorang Muslim, tetapi karena saya dibimbing oleh berkah Langit ke sophia abadi, di mana kebijaksanaan Islam merupakan salah satu dasarnya yang paling universal dan vital. Karena itu, saya menentang jalan intelektual yang sudah saya ikuti sejak lama, yaitu, selama dua dekade, masa ketika pencarian saya belum banyak mengungkap yang tak diketahui melampaui batas-batas yang diketahui, tetapi untuk meperdalam dan merealisasikan pengetahuan yang telah diberikan kepada saya secara doktrinal dan prinsipil dan menerapkan pengetahuan ini pada dunia di mana suratan takdir telah menempatkan saya.[82]

Hossein Nasr adalah seorang yang akar budaya dan tradisi keagamaan Timurnya tidak tercerabut, meskipun selama dua

puluh tahunan belajar di Barat. Malah dia tampil sebagai pemikir yang mampu menjelaskan nilai tradisi dan filsafat tradisional Islam dengan bahasa Barat-modern. Dia menjadi jembatan yang tepat bagi Timur dan Barat. Dia seorang Muslim-Syi'ah yang taat, filosof, ilmuwan, seniman dan akrab dengan jalan Sufi. Adakalanya dia menulis syair dan teks-teks sastra di samping tulisan-tulisannya yang ilmiah, metafisis atau filosofis.

Filsafat Perennial

Dalam kata pengantarnya untuk buku Islam dan Filsafat Perennial, karya Firthjof Schuon (1907-1998), Hossein Nasr menuturkan bahwa istilah filsafat perennial barangkali digunakan untuk pertama kalinya di dunia Barat oleh Augustinus Steuchus sebagai judul karyanya *De perenni philosophia* yang diterbitkan pada 1540, dan kemudian dipopulerkan Leibnitz dalam sepucuk surat yang ditulis pada 1715. Namun, filsafat ini, menurut Nasr, untuk masa yang sangat lama tertutup oleh aliran filsafat materialisme yang dominan di Barat.[83]

Pada 1946, Aldous Huxley menulis buku dengan judul *The Perennial Philosophy*.[84] Kemudian berkat tiga pemikir terkemuka abad ini, yaitu Rene Guenon (1886-1951), Ananda Coomaraswamy dan Firthjof Schuon, filsafat perennial diakui tidak hanya sebagai cabang dalam studi mistisisme, tetapi juga sebagai filsafat, atau weltanschauung, yang mampu memberikan kemajuan atas seluruh usaha intelektual dan kehidupan itu sendiri.[85]

Filsafat perennial (*philosophia perennis*) ini secara kebahasaan berarti filsafat keabadian, atau dalam tradisi agama

Hindu disebut dengan *sanatana dharma* dan dalam bahasa Arab disebut *al-hikmah al-khālidah* atau *al-hikmah al-laduniyyah*. Terkadang juga disebut dengan *sophia perennis*. Aldous Huxley mendefiniskannya sebagai metafisika yang mengakui Realitas Tuhan sangat substansial bagi alam benda-benda, kehidupan dan pikiran; psikologi yang menemukan dalam jiwa sesuatu yang sama, atau identik dengan, Realitas Tuhan; etika yang menempatkan tujuan akhir manusia pada pengetahuan tentang Dasar semua wujud yang imanen dan transenden.[86]

Filsafat perennial ini merupakan energi yang tidak akan pernah hilang dan ada pada semua agama. Kata Firthjof Schuon, sebagaimana yang diuraikan oleh Komaruddin Hidayat, semua agama itu mengandung kebenaran karena semua agama dan ilmu itu, pada dasarnya, berasal dari Tuhan yang sama dan Esa. Kebenaran ajaran Tuhan itu ibarat cahaya, maka cahaya itu akan didapati pada semua agama, baik Hindu, Buddha, Yahudi, Nashrani dan paham teosofi. Cahaya kebenaran dari Tuhan akan dijumpai di berbagai kelompok agama dan pada masyarakat yang senantiasa mendengarkan suara nuraninya yang suci dan menggunakan akalnya secara sehat. Cahaya Tuhan yang paling cemerlang tedapat dalam ajaran Islam. Karena substansi cahaya itu sama, maka cahaya Islam tidak akan menghilangkan cahaya yang lain, tapi cahaya yang lain akan tersedot dan kalah terang dengan cahaya ajaran Islam.[87]

Dalam bukunya tentang filsafat perennial, *The Trancendent Unity of Religions*, Firthjof Schuon menguraikan suatu tema umum di kalangan urafa Islam, bahwa agama-agama

samawi hanya berbeda dalam aspek-aspek eksternal, namun mempunyai unsur batin yang sama.[88]

Keterangan yang sama tentang filsafat perennial ini, dikatakan oleh Hossein Nasr bahwa di jantung setiap agama terdapat religio perennis, yang mengandung ajaran tentang hakikat Realitas dan metode yang menentukan pencapaian Realitas tersebut. Meskipun bahasa doktrinal dan ketentuan-ketentuan metode itu beragam antara satu agama dengan lainnya, esensi dan tujuan ajaran dan metode tersebut tetap universal dalam masing-masing agama.[89]

Hossein Nasr, tidak diragukan lagi, termasuk penganut filsafat perennial. Kenyataan ini dapat dilihat dari sebagian buku-buku yang ditulisnya, di antaranya; Man and Nature (1968), Sufi Essays (1972), Islam and the Plight of Modern Man (1975) dan Knowledge and the Sacred (1981). Dalam bukunya yang terakhir, Nasr berbicara tentang tiga masalah penting; proses sekularisasi, tradisi dan karakteristik, dan kualitas pengetahuan suci dalam konteks filsafat perennial. Dalam buku ini juga, dia mengklaim bahwa sophia perennis akan menegaskan kembali daya penyelamatnya dengan menyadarkan kembali seseorang kepada tradisi, yang diklaim sebagai jaringan prinsip yang berasal dari Tuhan dan mengkristal dalam bentuk agama, seni dan ilmu-ilmu tradisional.[90]

Frithjof Schuon merupakan orang yang banyak mempengaruhi Hossein Nasr dan gurunya dalam filsafat perennial, kemudian teman dekatnya, Burckhardt, yang juga penganut aliran filsafat ini.

Pluralisme Agama Persepektif Filsafat Perennial

Ide dasar aliran filsafat perennial adalah penekanan pada substansi atau sisi esoterik (batin) agama, dan, dalam persepektif filsafat perennial, substansi dan sisi esoterik ini terkandung dalam semua agama, maka dengan sendirinya filsafat perennial menjadi pilar pluralisme agama. Nilai ketuhanan, yang merupakan substansi dan esoterik semua agama, menjadi nyawa semua agama, karenya ia bersifat abadi (perennis), tidak akan pernah hilang. Nilai ini muncul dalam bentuk-bentuk dan ritus-ritus keagamaan yang berbeda-beda. Perbedaan itu, kata Nasr, karena Tuhan ingin tampil melalui manifestasi-manifestasiNya yang sesuai dengan kebudayaan dan tradisi setiap masyarakat agar dapat dipahami oleh mereka.[91] Untuk dapat melihat titik temu universal antar agama-agama, seseorang harus berpaling dari sisi eksoterik (lahir) ke wilayah esoterik agama-agama itu.

Nilai ketuhanan yang terkandung dalam semua agama itu tidak sama kadar intensitasnya. Legenhausen mencoba menyimpulkan pandangan Hossein Nasr bahwa meski cahaya ketuhanan bersinar melewati semua tradisi agama-agama besar, namun tidak berarti bahwa intensitas cahaya tersebut sama pada semuanya, atau sama dalam kadar terangnya dan kemampuannya untuk menunjang kehidupan spiritual.[92]

Dalam bukunya, *Knowledge and The Sacred*, Hossein Nasr berusaha menyelesaikan masalah pluralisme agama dengan menegaskan bahwa semua agama adalah bentuk-bentuk kebenaran abadi yang telah diwahyukan kepada manusia melalui berbagai agen. Dalam buku yang sama, dia mengumpamakan

Tuhan sebagai Realitas yang memanifestasikan diri pada berbagai tingkat dan kesadaran, seperti pancaran air terjun dari titik pusat dan menurun ke alam indrawi; ia dapat dipahami sebagai kesatuan dengan Lapisan Ilahi yang darinya sinar-sinar bersumber. Ia juga dapat dipahami sebagai keragaman dalam atmosfer manusia, ketika dilihat dari sudut kondisi manusia di bumi.[93]

Dalam ungkapan lain, Hossein Nasr mengatakan bahwa setiap agama memiliki benihnya sendiri, yaitu prinsip-prinsip atau kemungkinan-kemungkinannya di wilayah langitnya dalam intelek Tuhan. Yang diturunkan ke alam duniawi ini hanya manifestasi-manifestasiNya saja.[94] Pandang perennialis ini jelas mengakui dan mengakomodasi pluralitas agama, tanpa mengganggu agama apapun, bahkan mendorong umat beragama agar mempertahankan agama mereka sendiri.

Dari penjelasan tentang filsafat perennial dan pengakuan Hossein Nasr sendiri tentang ketertarikannya pada aliran filsafat ini, maka jelas, tanpa bisa disangkal, bahwa Nasr termasuk orang yang mendukung gagasan pluralisme agama. Dalam hal ini, Hossein Nasr mengikuti aliran pemikiran gurunya, Frithjof Schuon.

Perbedaan-perbedaan Antara John Hick dengan Sayyed Hossein Nasr

Meskipun dua tokoh ini, John Hick dan Sayyed Hossein Nasr, sama-sama pendukung pluralisme agama, namun tidak

berarti keduanya memiliki pandangan filosofis dan teologis yang sama. Penulis mencoba untuk mengurai perbedaan-perbedaan antara dua tokoh pluralis ini, baik dalam sudut pandang filsafat dan teologi mereka maupun latar belakang tradisi mereka.

Perbedaan pertama yang mungkin bisa dikatakan adalah bahwa John Hick sejak masa kanak-kanak hingga remaja mengalami goncangan batin yang diakibatkan dari doktrin-doktrin gereja yang tidak menarik, sehingga, diakuinya sendiri, dia merasa bosan menghadiri ritual kebaktian dan misa di gereja. Dia justru mencari kepuasan spiritualitas di luar gereja. Petualangan Hick dalam dunia spiritual menyeretnya ke keyakinan kepada kebenaran universal pada agama-agama. Bahkan dalam beberapa hal, dia cukup berani mengkritisi ajaran Kristen, seperti teori inkarnasi, meskipun dia tetap menjadi seorang Kristen yang taat.

Sebaliknya, Hossein Nasr tidak mengalami apa yang dialami Hick dalam keyakinan pada agamanya. Dari sejak usia remaja hingga penemuannya terhadap filsafat perennial, dia tetap konsisten dengan tradisi agamanya. Ketika Nasr mempelajari dunia sains di Barat, justru dia menemukan bahwa apa yang diwarisinya berupa tradisi Timur merupakan sebuah kebenaran yang harus diperjuangkan, walaupun dia kembali ke akar tradisi Islam-nya secara mantap setelah melalui sebuah penjelajahan intelektual atas tradisi Hinduisme India.

John Hick menyadari bahwa dirinya banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran para filosof Barat pasca-pencerahan, seperti Imanuel Kant dan William James. Akibat pengaruh

mereka itu, Hick mendefinisikan agama dengan pengertian yang personal dan naturilistik, yang melihat agama sebagai aktivitas manusia atau kondisi mental murni. Karena, menurut Hick—seperti yang telah disebutkan sebelum ini—, alam semesta bersikap ambigu terhadap ada dan tiadanya Tuhan, dan agama tidak lain dari respons seseorang terhadap Tuhan setelah mengalami pengalaman religius seseorang, yang kemudian dirumuskan dengan konsep-konsep kultural yang berlaku di tengah masyarakatnya.

Sedangkan Hossein Nasr, karena latar belakang tradisi Timur yang kuat, meyakini bahwa agama-agama besar, khususnya agama samawi, meyakini bahwa agama adalah respons Tuhan terhadap kebutuhan manusia melalui wahyu yang diturunkan kepada manusia-manusia suci yang dipilih-Nya. Atas dasar itu, dia menolak pengalaman religius sebagai landasan timbulnya agama. Dengan demikian, agama bagi Nasr, adalah unsur-cahaya Ilahi yang ditebarkan oleh-Nya lewat agama-agamaNya, yang juga sebagai manifestasi-manifestasiNya di dunia. Sedangkan bagi Hick, agama adalah unsur manusiawi yang diyakini telah terisi dengan nilai-nilai ketuhanan melalui pengalaman religius.

Dalam mengomentari keragaman (pluralitas) agama di dunia, Hick menganggap bahwa keragaman agama muncul sebagai akibat dari keragaman respons budaya masyarakat manusia, melalui orang-orang tertentu, dalam menangkap informasi dari Tuhan dengan pengalaman religius. Sedangkan Hossein Nasr dan juga Schuon meyakini bahwa keragaman agama itu

terjadi karena kehendak Tuhan yang ingin memanifestasikan diri-Nya dengan berbagai cara dan bentuk yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi budaya masyarakat manusia di dunia.

John Hick menggagas pluralisme agama beranjak dari problema soteriologis (keselamatan) dan moral bagi umat di luar gereja, sehingga dia perlu menyatakan terbukanya keselamatan bagi mereka. Hossein Nasr dalam meyakini pluralisme terdorong oleh masalah metafisis atau teosofis. Artinya, pluralisme agama sudah ada dengan sendirinya pada setipa agama, bagi orang-orang yang memahami sisi esoterik agama.

Kontroversi Seputar Pluralisme Agama

Gagasan pluralisme agama telah menuai kritik dari banyak kalangan, umat Islam maupun umat Kristiani sendiri. Kritikan yang disampaikan ada yang bersifat pengukuhan terhadap pluralisme agama, dan ada pula yang bersifat pengecaman. Paling tidak, menurut Eliade, bahwa uraian Hick tentang agama adalah teori relatif juga, yang akan menghilang seperti teori-teori lain yang seimbang dengan berlalunya waktu.[95] Sebagian ada yang mencurigai bahwa penyebaran pluralisme agama ini sebagai alat untuk kepentingan arus globalisasi yang dikemudikan oleh Barat.[96] Dengan demikian, pluralisme agama bukanlah harga mati yang harus diterima dan dipaksakan. Justru, ketika pluralisme agama dipaksakan akan menimbulkan konflik baru. Sehingga alih-alih sebagai sebuah solusi untuk mengatasi konflik horizontal, malah teori pluralisme agama menimbulkan konflik baru. Dari sisi teologis pun, pluralisme agama rapuh dan tidak

kokoh. Legenhausen berpendapat bahwa landasan teologis pluralisme agama ini mengalami kegagalan, "Semulia apapun tujuan mereka mengampanyekan pluralisme religius, dan sedalam apapun simpati kita kepada perjuangan mereka melawan intoleransi yang berurat dan berakar, kenyataannya adalah bahwa proyek teologis mereka gagal."[97]

Karenanya, sangat tepat dan perlu disampaikan tentang pandangan-pandangan anti-tesis pluralisme agama dari beberapa filosof dan pemikir kegamaan dari kalangan umat Kristiani dan umat Islam. Beberapa pandangan John Hick dan Hossein Nasr dikritisi oleh beberapa pemikir keagamaan lainnya.

Malik Thoha mencoba mengkritisi kaum pluralis dengan mengatakan bahwa keyakinan seseorang yang serba mutlak dan absolut terhadap apa yang diyakininya adalah sesuatu yang alami. Bahkan, menurut Thoha, kaum pluralis sendiri menganggap bahwa pluralisme agama adalah kebenaran yang mutlak. Kenyataan ini ditunjukkan dengan pembelaan mereka terhadap gagasan mereka sendiri dari berbagai kritikan yang diarahkan kepada mereka.[98] Legenhausen menyebutkan beberapa pemikir Kristen yang menolak pluralisme agama seperti, William F. Alston, Alvin Plantinga, Peter van Inwagen dan George I. Mavrodes. Legenhausen sendiri menyampaikan beberapa keberatan pada pluralisme agama, diantaranya adalah bahwa Hick terlalu menyederhanakan dimensi agama dengan membatasinya pada dimensi keyakinan Realitas Tertinggi saja. Agama, menurut Legenhausen, juga W.C. Smith dan Ali Quli Qara'i, tidak sekedar keyakinan doktrinal, tetapi memiliki dimensi-dimensi prak-

tis yang penting seperti, hukum, etika dan ritus. Pada dimensi-dimensi itu terdapat perbedaan-perbedaan yang luas sekali. Kemudian pluralisme agama ini merupakan sintesis doktrinal yang dipaksakan. Ia menutup mata adanya perbedaan esensial dalam keyakinan antar agama. Misalnya, Budha dan Hindu menyangkal adanya sifat manusiawi dari Realitas Absolut, sementara penganut Kristen menegaskan hal itu. Legenhausen menyimpulkan bahwa di saat pluralisme ditawarkan sebagai suatu teologi toleran, tetapi terbukti ia tidak toleran pada perbedaan-perbedaan religius yang benar-benar nyata.[99]

Sama dengan komentar Legengausen, Ian Barbour, seperti yang dikutip oleh Ali Rabbani Gulpaigani[100] bahwa pluralisme agama mengabaikan perbedaan-perbedaan tajam yang dipandang benar oleh para pengikut masing-masing agama. Contohnya, keyakinan agama-agama di Barat yang memandang sejarah sebagai hamparan kegiatan-kegiatan yang dikehendaki Tuhan merupakan titik kontras dengan agama-agama di Timur yang memiliki karakter non-historis. Kasus lain ialah bahwa agama-agama di dunia tidak sama dalam memandang krisis yang dialami umat manusia. Menurut agama Budha dan Hindu, sumber kerusakan adalah diri manusia sendiri, dan manusia harus menghindari keburukan dirinya dengan cara menyucikan diri dari berbagai kecenderungan atau meninggalkan jati dirinya dan meleburkan dirinya ke dalam kondisi tanpa jati diri. Tetapi menurut agama Kristen, sumber kerusakan adalah pikiran-

pikiran egois dan hawa nafsu, bukan jiwa itu sendiri, dan cinta kepada Tuhan dan manusia adalah ikrar kebenaran yang harus ditunaikan oleh setiap orang. Dengan melihat perbedaan yang tajam dalam konsep-konsep utama dan asasi inilah, seseorang tidak bisa dengan mudah berbicara tentang persatuan mutlak.

Catatan

1 Zet. A. Sandia, *Agama dan Pluralisme; Problematika Konflik Sosial Kebangsaan* (www.insistnet.com/content/view/ 22/34).

2 Nurcholish Madjid, *Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi mendatang*.

3 Franz Magnis-Suseno SJ, Nurcholis Madjid, Islam dan Modernitas Ulumul Quran, No. 1, vol. IV (1993).

4 Nurcholish Madjid, *Beberapa Renungan Tentang Kehidupan Keagamaan Untuk Generasi mendatang.*

5 Masdar F. Mas'udi, *Ide Pembaruan Cak Nur di Mata Orang Pesantren, Ulumul Quran*, No. 1, vol. IV (1993).

6 Karen Amstrong, *Perang Salib.*

7 Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus. 1997), cetakan ke-2.

8 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina), cetakan ke-2.

9 Budhy Munawwar-Rahman, *Agama, Modernitas dan Pluralisme Bangsa, Atas Nama Agama*, (Bandung: Pustaka Hidayah. 1419/1998). cetakan ke-1,hlm. 82-83.

10 Budy Munawar Rahman, *Membangun Sebuah Teologi Agama-Agama, Tarik Menarik Sikap Pluralitas Versus Sikap Ekslusif*. Makalah disampaikan pada Seminar "Pluralisme: Dialog dan KonfliK", ker-

jasama Interfidei, DIAN dan The Asia Foudation, di Makassar tanggal 21 Agustus 1999.

11 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran: Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam dan Kristen Seyyed Hossein Nasr dan John Hick*, (Bandung: Alifya 2004), cetakan ke-1, hlm. 57.

12 Hamid Fahmy, *Islam dan Paham Pluralisme Agama* (www. insistnet.com/content/view/22/34)

13 Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama*, (Jakarta : PT. BPK Gunung Mulia 2003), cetakan ke-1, hlm. 4 dan 38: dan Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran,* hlm. xv.

14 QS al-Baqarah: 111.

15 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran,* hlm. xvi, Paul F. Knitter, *Satu Bumi Banyak Agama*, hlm.6; dan Muhammad Legenhausen*, Satu Agama atau Banyak Agama*, (Jakarta: Lentera 1999) cetakan ke-1, hlm. 47.

16 Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul, *Satu Bumi Banyak Agama* ,dan diberi kata pengantar oleh Hans Küng.

17 Paul F. Knitter*, Satu Bumi Banyak Agama.*

18 Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, (Depok : Perspektif. 2005), hlm. 15.

19 Muhammad Legenhausen, *Satu Agama Atau Banyak Agama*, hlm. 19.

20 Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, hlm.18-19; dan Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran.*

21 Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*. hlm. 20-22.

22 Dalam Islam, misalnya, terdapat beberapa ayat dan riwayat yang memerintahkan umatnya untuk mengajak kelompok lain ke agama Islam.

23 Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*. hlm.23 dan Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 23, 124 dan 185.

24 Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama.*

25 Buku ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul, Islam dan Filsafat Perenial, yang diterbitkan oleh Mizan 1415/1995, dan diberi kata pengantar oleh Sayyed Hossein Nasr.

26 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. xvii.

27 Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, hlm. 23.

28 John Hick, *God Has Many Names*, (London: Macmillan 1980), hlm. 1.

29 *Ibid.*, hlm. 2.

30 *Ibid.*

31 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 6.

32 *Ibid.*

33 John Hick, *God Has Many Names,* hlm. 3.

34 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 8.

35 *Ibid.*, hlm. 12.

36 *Ibid.*, hlm. 12-19.

37 *Ibid.*, hlm. 9.

38 *Ibid.*, hlm. 11.

39 *Ibid.*, hlm. 9.

40 Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar 2004), cetakan ke- 2, hlm. 925-926.

41 M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant; Filsafat Etika Islam*, (Bandung: Penerbit Mizan 2002), cetakan ke-1, hlm. 120.

42 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran,* hlm. 10.

43 Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat*, hlm. 1059.

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*, hlm. 11.

46 *Ibid.*, hlm. 14-15.

47 Muhammad Legenhausen, *Satu Agama Atau Banyak Agama*, hlm. 50-51.

48 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 17.

49 *Ibid.*, hlm. 20.

50 *Ibid.*, hlm. 85-86.

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*, hlm. 88

53 *Ibid*., hlm. 94; dan Muhammad Legenhausen, *Satu Agama Atau Banyak Agama*

54 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran.*

55 *Ibid.*, hlm. 49 dan 96.

56 *Ibid.*, hlm. 53.

57 *Ibid.*, hlm. 156.

58 *Ibid.*, hlm. 159.

59 *Ibid.*, hlm. 161.

60 Muhamman Legenhausen, *Satu Agama Atau Banyak Agama*, hlm. 50.

61 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm.163.

62 Muhamman Legenhausen, *Satu Agama Atau Banyak Agama*, hlm. 48.

63 Adnan Aslan*, Menyingkap Kebenaran*, hlm. 164.

64 Muhammad Legenhausen, *Satu Agama Atau Banyak Agama*, hlm. 43-46.

65 *Ibid*., hlm. 47.

66 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 20.

67 *Ibid.*, hlm. 21 dan Muhsin Labib, *Para Filosof* (Jakarta: al Huda 2005/1426) cetakan ke-1, hlm. 313

68 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 23.

69 *Ibid.*, hlm. 26 dan Muhsin Labib, *Para Filosof* , hlm. 313-314.

70 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm.28 dan Muhsin Labib, *Para Filosof,* hlm. 314.

71 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*.

72 Muhsin Labib, *Para Filosof.*

73 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 31.

74 *Ibid.*, hlm. 31, 33 dan 34; dan Muhsin Labib, *Para Filosof*, hlm. 315.

75 *Ibid.*, hlm. 314-315

76 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 22.

77 *Ibid.*

78 *Ibid.*, hlm.23

79 Frithjof Schuon setelah masuk Islam namanya diganti dengan Muhammad Isa Nuruddin. Karyanya yang berjudul *Islam and the Perennial Philosophy* dan diberi kata pengantar oleh Sayyed Hosein Nasr, telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Penerbit Mizan sebanyak tiga kali cetak (1993, 1994 dan 1995) dengan judul Islam dan Filsafat Perennial.

80 *Ibid.*, hlm. 25.

81 *Ibid.* hlm. 27 dan Muhsin Labib, *Para Filosof,* hlm. 313.

82 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 24.

83 Sayyed Hossein Nasr, Kata Pengantar *Islam dan Filsafat Perennial* karya Firthjof Schuon (Bandung: Mizan 1995), cetakan ke-3, hlm. 7.

84 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 65.

85 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*; dan Sayyed Hossein Nasr, *Islam dan Filsafat Perennial.*

86 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran.*

87 Komaruddin Hidayat, *Schoun, Nasr dan Cak Nur*, Ulumul Quran, no. 1, vol. IV (1993).

88 Muhammad Legenhausen, *Satu Agama atau Banyak Agama*, hlm. 136.

89 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 77.

90 *Ibid.,* hlm. 30 dan 32.

91 Muhammad Legenhausen, *Satu Agama atau Banyak Agama*, hlm. 144.

92 *Ibid.,* hlm. 139.

93 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 32.

94 *Ibid.,* hlm. 61.

95 *Ibid.,* hlm. 57.

96 Hamid Fahmy, *Islam dan Paham Pluralisme Agama.*

97 Muhammad Legenhausen, *Satu Agama atau Banyak Agama*, hlm. 20.

98 Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, hlm. 24-25.

99 Muhammad Lagenhausen, *Satu Agama atau Banyak Agama,* hlm. 92-95.

100 Ali Rabbani Gulpaigani, *Menggugat Pluralisme Agama*, (Jakarta: Al Huda. 2004), cetakan ke-1,hlm. 19.

BAB III

MURTADHA MUTHAHHARI : KEHIDUPAN DAN PEMIKIRANNYA

Sejarah Kehidupan Muthahhari

Kelahiran dan Masa Kecil Muthahhari

Murtadha Muthahhari lahir pada 13 Bahman 1.299 Hijriyyah *Syamsiyyah*[1] bertepatan dengan 12 Jumadil Tsani 1.338 Hijriyyah *Qomariyyah*[2] atau 12 Februari 1.920 Masehi[3] di Fariman, sebuah dusun—kini telah menjadi sebuah kotapraja—yang terletak enam puluh kilo meter,[4] atau tujuh puluh lima kilo meter [5]dari kota Masyhad, ibukota propinsi Khurasan, bagian Iran Timur yang berbatasan dengan Afghanistan. Masyhad merupakan pusat belajar ilmu-ilmu keislaman kedua setelah Qom, dan tempat ziarah paling utama di Iran, karena di sanalah disemayamkannya Imam Ali Ridha a.s., salah satu dari dua belas Imam Ahlul-Bait yang diyakini oleh kaum Syi'ah dan satu-satunya Imam Ahlul Bait yang dimakamkan di Iran.

Ayahnya bernama Muhammad Husain Muthahhari adalah seorang ulama terkemuka dan dihormati di daerah-daerah

propinsi Khurasan. Ayahnya ini menyelesaikan pendidikan agamanya selama beberapa tahun di kota Najaf Asyraf, Irak. Sebelum kembali ke kampung halamannya, Fariman, dia mengadakan perjalanan ke Mesir dan Arab Saudi, dan bermukim di sana beberapa tahun. Sekembalinya dari Najaf, Mesir dan Arab Saudi, dia menghabiskan waktunya dalam menyebarkan ilmu agama melalui ceramah dan mengajar.

Murtadha Muthahhari mendapatkan pendidikan agama awalnya dari ayahnya sendiri. Lebih dari itu, Muthahhari merasakan betapa besar pengaruh dan peranan pendidikan ayahnya dalam dirinya. Dalam kata pengantar bukunya yang berjudul *Dastān Rastān*, dia mempersembahkan karyanya itu untuk ayahnya, "Karya yang tidak ada apa-apanya ini, aku persembahkan untuk ayahku Haji Syekh Muhammad Husain Muthahhari—semoga selalu mendapatkan berkat dari Allah—, orang yang pertama kali mengarahkanku ke jalan yang benar dengan keimanan, ketaqwaan, kesalehan dan kebenaran yang dimilikinya."

Dari sejak kecil, Muthahhari dikenal sebagai anak yang baik dan santun. Istrinya memaparkan tentang cerita ibunya di saat mengandungnya dan masa kecilnya:

> Ketika usia kandunganku tujuh bulan, aku bermimpi berada dalam mesjid Fariman bersama para wanita yang sedang duduk. Aku melihat seorang perempuan yang memakai kerudung tertutup dan begitu terhormat. Dia datang bersama dua perempuan di belakangnya sambil membawa baskom yang berisi

> air bunga. Ketika menghampiriku, mereka menyiramkan air itu ke atas tubuhku tiga kali. Aku takut, jangan-jangan aku telah melakukan kesalahan dan dosa. Lalu aku bertanya kepadanya, "Mengapa anda menyiramiku tiga kali dengan air itu?". Dia menjawab, "Karena janin dalam kandunganmu itu. Anakmu itu akan memberikan kontribusi yang besar bagi Islam." Ketika ia lahir, aku lihat dia berbeda dengan anak-anak seusianya. Pada usia tiga tahun, dia mengambil perangkat salat dan pergi ke sebuah ruangan lalu salat, padahal perangkat itu terurai di lantai[6]

Selain anak yang baik dan santun, Muthahhari juga dari sejak kecil mempunyai minat yang besar pada belajar. Ali Muthahhari, putranya mengatakan,

> Yang sering mereka ceritakan tentangnya adalah bahwa pada usia enam hingga tujuh tahun, dia mempunyai minat yang menakjubkan pada sekolah. Tanpa ditekan oleh ayahnya, dia bersemangat pergi sekolah. Mereka menceritakan bahwa pada usia itu, di suatu pagi dia bergegas memakai pakaian sekolah dan pergi ke sekolah. Oleh karena sekolah masih tutup, dia duduk dan menunggu hingga sekolah dibuka.[7]

Masa Pendidikan Muthahhari di Masyhad dan Qom

Untuk melanjutkan pendidikannya, Muthahhari pada usia tiga belas tahun pergi ke kota Masyhad, pusat pendidikan Islam kedua setelah kota Qom. Layaknya pendidikan Islam tradisional

di pusat pendidikan dunia Syi'ah, seperti Qom dan Najaf, Irak, Muthahhari mempelajari ilmu-ilmu dasar Islam (*muqaddimāt*), seperti, bahasa Arab, logika, dan fikih praktis. Selama di Masyhad dari tahun 1312 sampai dengan tahun 1316 (bertepatan dengan tahun 1351-1355 H.Q. atau 1933-1937 M.), telah tumbuh dalam dirinya kecintaan dan minat besarnya terhadap filsafat Ilahi dan irfan (gnosis). Padahal, menurut tradisi keilmuan yang berlaku; seorang pelajar yang belum menyelesaikan ilmu-ilmu dasar Islam, apalagi seusia Muthahhari, belum saatnya mempelajari masalah-masalah rasional (*ma'qülat*). Kecintaannya ini berada pada dirinya sepanjang hidupnya dan sekaligus membentuk pandangan menyeluruhnya tentang agama, "Dapat 'ku ingat, ketika aku mulai belajar di Masyhad dan mempelajari dasar-dasar bahasa Arab, dalam pandanganku para filasaf, ahli irfan dan ahli teologi lebih agung dan besar dari para ulama, intelektual, juga dari para ilmuwan. Padahal, waktu itu aku belum mengetahui pemikiran-pemikiran mereka. Aku menganggap mereka sebagai pahlawan di panggung pemikiran."[8]

Oleh karena itu, figur di Masyhad yang menarik perhatian besar Muthahhari adalah Mirza Mahdi Syahidi Razawi, seorang guru filsafat. Begitu tertariknya Muthahhari oleh figur ini sehingga dia selalu mengingat wajah dan gerak-geriknya, dan dia ingin sekali menghadiri majelisnya. Namun, keinginannya itu tidak tercapai karena sang figur ini wafat pada tahun 1355 H.Q. atau 1936 M., sementara dia belum cukup umur untuk menghadiri majelisnya.[9]

Setelah menyelesaikan ilmu-ilmu dasar Islam selama empat tahun di kota Masyhad, Muthahhari melanjutkan pendidikan agamanya ke kota Qom, pusat ilmu keislaman-Syi'ah terkemuka di Iran dan kedua di dunia Syi'ah setelah Najaf sebelum revolusi Islam Iran.[10] Di kota Qom Muthahhari mendalami ilmu-ilmu keislaman tradisional; *fiqh* dan *Ushūl al-Fiqh*; dua cabang ilmu yang harus dipelajari oleh siapapun yang ingin belajar di Qom,[11] dari beberapa ulama. Dua cabang ilmu inilah yang menghantarkannya menjadi seorang *mujtahid* atau ahli fikih yang mumpuni, dan karenanya dia berhak mendapatkan gelar *ayatullah.*

Meskipun selama di Qom, Muthahhari banyak menggeluti *fikih* dan *ushul fikih*, namun kecintaannya pada filsafat dan irfan yang sempat tumbuh ketika belajar di Masyhad tidaklah hilang sama sekali. Di Qom dia mendapatkan figur yang menggantikan figur yang pernah mencuri hatinya ketika belajar di Masyhad, yaitu Mirza Mahdi Syahidi. Figur baru yang ditemukannya itu adalah Ayatullah Khomeini. Tentang penemuannya ini, dia menuturkan:

> Ketika di Qom, aku menemukan pribadi yang 'ku dambakan, yang memiliki semua sifat Mirza Mahdi Syahidi Razawi, selain sifat lain yang khas pada dirinya. 'Ku sadari bahwa dahaga jiwaku akan terpuasi oleh mata air murni pribadi itu. Meskipun aku belum menyelesaikan tahap-tahap awal belajarku, dan belum memadai untuk mempelajari ilmu-ilmu rasional (*ma'qūlāt*). Kuliah akhlak yang disampaikan oleh pribadi yang 'ku cintai itu pada setiap kamis dan

> jum'at....dapat 'ku katakan, tanpa berlebihan bahwa kuliah-kuliah itu menimbulkan ekstase pada diriku, yang pengaruhnya kurasakan sampai senin atau selasa berikutnya. Sebagian kepribadian intelektual dan spiritualku terbentuk oleh pengaruh kuliah-kuliah itu dan kuliah lain yang 'ku ikuti selama dua belas tahun dari guru spiritual (*ustādz-Ilāhi*) itu.[12]

Pada kesempatan lain, Muthahhari berkata, "Ayatullah Imam Khomeini merupakan karunia dan perhatian Tuhan untuk abad kita ini. Dia adalah bukti nyata dari hadis, 'Sesungguhnya pada setiap generasi terdapat orang-orang adil, yang akan menyingkirkan penyelewengan orang-orang yang batil.'"[13]

Muthahhari mengikuti majelis Ayatullah Khomeini selama dua belas tahun dalam kuliah etika, filsafat Mulla Shadra dan irfan. Waktu itu, Ayatullah Khomeini merupakan guru filsafat paling popular di Qom.[14] Kelebihan hawzah-hawzah di Iran (Qom dan Masyhad) dari hawzah-hawzah di Irak (Najaf dan Karbala) adalah adanya pelajaran filsafat dan irfan. Oleh karena itu, diantara para ulama Iran tidak sedikit ulama yang juga filsuffilsuf dan arif, seperti Ayatullah Khomeini dan 'Allamah Thaba'thaba'i.

Kecintaan Muthahhari pada filsafat *Ilāhi* dan irfan tidak sebatas pada teori saja, sejak masih di tempat kelahirannya sudah tampak kecintaannya kepada Allah Swt. pendekatan (*taqarrub*)-nya pada Allah terus berlanjut ketika di Masyhad dan Qom. Menurut teman-temannya, Muthahhari disamping rajin belajar, juga tekun beribadah dan terikat dengan solat malam. Bahkan ketika para kerabatnya berkunjung ke Qom, dan dia

pun sibuk menyambut dan menjamu mereka, dia tidak meninggalkan solat malam.[15]

Dalam diri Muthahhari, juga para filsuf *Ilāhi* lainnya, filsafat merupakan pengantar untuk lebih dekat kepada Allah Swt. Filsafat tidak menjauhkan mereka dari-Nya. Ini merupakan salah satu kekhasan filsafat *Ilāhi Shadrā'i.*

Selain seorang pelajar yang rajin dan tekun, Muthahhari juga pelajar yang kritis dan cerdas. Menurut teman-teman belajarnya, Muthahhari adalah seorang pelajar yang jarang berkumpul dengan mereka. Dia banyak menghabiskan waktunya untuk membaca buku, berdiskusi dan bertafakkur. Oleh karena itu, dia meminta kepada pengurus sekolah dan asrama Madrasah *Faydhiyyah*, tempat dia belajar dan tinggal, sebuah kamar yang berukuran kecil agar dia bisa lebih konsentrasi belajar. Menurut penuturan teman belajarnya, Ayatullah Muntazeri;

> Dia (Muthahhari) adalah seorang yang mempuni dan teliti dalam segala masalah keilmuan. Dia selalu berusaha mendalami akar permasalahan. Misalnya, dalam permasalahan filsafat, dia berusaha untuk mencari sejarah dan akarnya. Oleh karena itu, dia adalah seorang mujtahid dalam fikih dan ushul fikih, juga filsafat timur (Islam).[16]

Guru-Guru Muthahhari

Ketika menuntut ilmu di Masyhad dan Qom, Muthahhari berguru kepada banyak ulama, di antaranya adalah:

o> Ayatullah Burujerdi (1292-1381 H/Wafat 1962 M)

Dalam tradisi keberagamaan Syi'ah Imamiyyah, setiap generasi harus ada—paling tidak—seorang mujtahid yang menjadi pusat keilmuan dan spiritual (*marja' taqlid*). Pada waktu Muthahhari belajar di Qom, Ayatullah Burujerdi merupakan *marja' taqlid* yang paling banyak pengikut (*muqallid*)-nya di Iran, sedangkan di Irak *marja' taqlid* yang paling besar waktu itu adalah Ayatullah Muhsin al-Hakim.

Ketika berada di Qom, Muthahhari tidak melepaskan peluang untuk belajar fikih dan ushul fikih dari Ayatullah Burujerdi, bahkan ia menjadi muridnya yang istimewa dan juga menjadi *muqallid*-nya. Mujtaba Muthahhari, putranya mengatakan, "Dalam berbagai perbincangan dengan kami, Ustadz Muthahhari menyatakan bahwa sebelum mencapai peringkat ijtihad dalam bidang fikih dan ushul fikih, dia bertaqlid kepada Ayatullah Burujerdi."[17]

o> Ayatullah Khomeini (1320-1412 H/1902-1989)

Perkenalan Muthahhari dengan Ayatullah Khomeini jauh sebelum revolusi Islam meletus pada tahun 1979. Pada usia 27 tahun, Ayatullah Khomeini mulai memberikan kuliah seputar filsafat *Ilāhi*, akhlak dan irfan.[18] Muthahhari termasuk dari sedikit murid yang mengikuti kuliah-kuliahnya. Kitab pelajaran yang diikuti Muthahhari dari Ayatullah Khomeini adalah kitab *Syarḥ-e Mandzūmah* karya Mulla Hadi Sabzawari[19] dan kitab *al-Asfār al-Arba'ah*[20] karya Mulla Shadra.

Selain filsafat dan irfan, Muthahhari juga mengikuti kuliah Ayatullah Khomeini dalam studi ushul fikih tingkat tinggi[21] (*Dars Khārij*).[22] Meskipun ketika Ayatullah Burujerdi masih hidup, popularitas Ayatullah Khomeini tidak menonjol dalam disiplin ilmu fikih dan ushul fikih, namun Muthahhari telah merasakan keunggulan Ayatullah Khomeini dalam dua disiplin ilmu itu. Diceritakan bahwa setelah Ayatullah Khomeini menyampaikan kuliah *dars kharij* tentang ushul fikih di sebuah mesjid kecil, dia bersama murid-muridnya pergi untuk menghadiri kuliah Ayatullah Burujerdi.

o> Allamah Thabathaba'i (1321-1402)

Guru Muthahhari yang lain dalam bidang filsafat adalah Allamah Thabathaba'i. Dari gurunya ini dia mengikuti kuliah-kuliah tentang *Ilāhiyyāt al-Syifā'*- Ibn Sina. Bersama gurunya ini, dia menyusun buku tentang dasar-dasar filsafat dengan judul *Ushūle Falsafeh wa Rawisy-e Realism* (Dasar-dasar filsafat dan Metodologi Realisme) dalam empat jilid.[23] Dua karyanya tentang filsafat, *Bidāyat al-Hikmah* dan *Nihāyat al-Hikmah* menjadi buku pegangan untuk kurikulum filsafat di Hawzah Qom. Tentang pemikiran filsafatnya, Muthahhari berkata, "Beberapa pandangan filsafat Allamah Thabathaba'i ini akan menjadi jelas di gelanggang pemikiran dunia mungkin dalam jangka waktu lima puluh hingga enam puluh tahun ke depan."[24]

Kecuali itu, Allamah Thabathaba'i juga seorang pakar tafsir. Dia mengajarkan tafsir yang kemudian dibukukan dengan judul *Tafsīr al-Mīzān* dalam dua puluh jilid. Dia juga seorang mujtahid dalam fikih dan ushul fikih.[25]

Thaba'thaba'i amat senang jika Muthahhari menghadiri kuliahnya, dia menuturkan, "Kecerdasan Muthahhari luar biasa. Kata-kataku tidaklah sia-sia. Dia menyerap segala yang 'ku ajarkan kepadanya. Dia sangat saleh, penuh prikemanusiaan, dan sangat bermoral. Aku sungguh tidak tahu bagaimana mengatakannya; kedatangannya dalam kuliah-kuliahku sedemikan mencekamku sehingga ingin rasanya aku menari-nari kegirangan."[26]

o> Mirza Mahdi Asytiyani (1306-1372 H)

Seorang filsuf dan guru besar filsafat selama tiga puluh tahun di Qazwain. Salah satu yang diajarkannya adalah studi dan kritik atas naskah *al-Syifa'* karya Ibn Sina dan *al-Asfār al-Arba'ah* karya Mulla Shadra. Selama delapan belas tahun, dia mengajarkan *Fushūsh al-Hikam* karya Ibn 'Arabi. Beberapa karyanya, *Ta'līqāt 'alā al-Syifā', Ta'līqāt 'alā Fushūsh al-Hikam,* terjemahan *al-Asfār al-Arba'ah* dan terjemahan *al-Isyārāt* ke dalam bahasa Persia.[27]

o> Ayatullah Sayyid Muhammad Hujjat

Dari guru ini, Muthahhari mempelajari dasar-dasar ushul fikih untuk beberapa tahun.

o> Sayyid Muhammad Damad

Dari guru ternama ini, Muthahhari juga pernah belajar fikih, dan guru-guru yang lainnya.

Latar Belakang Kebudayaan dan Pemikiran Murtadha Muthahhari

Teologi

Muthahhari dibesarkan dalam lingkungan Syi'ah Imamiyyah, baik keluarga maupun masyarakatnya. Ajaran Syi'ah Imamiyyah dengan sendirinya mempengaruhi pandangan dunia dan pola hidupnya. Oleh karena itu, perlu disinggung secara ringkas ajaran-ajaran pokok Syi'ah Imamiyyah yang membentuk kepribadian para pengikutnya dalam kaitannya dengan pola keberagamaan. Sejauh yang penulis amati, terdapat dua ajaran teologis Syi'ah Imamiyyah yang menjadi ciri khas dan mempengaruhi pola keberagamaan para pengikutnya, khususnya Murtadha Muthahhari;

a. Keadilan (*'Adālah*)

Yang dimaksud dengan keadilan dalam terminologi teologis Syi'ah adalah bahwa Allah Swt. tidak mungkin secara akal melakukan keburukan; Dia tidak akan melakukan kedzaliman, meskipun mampu untuk melakukannya; Dia tidak akan menugaskan manusia sesuatu yang di luar kemampuannya; Dia harus melakukan yang terbaik; Dia harus menurunkan hukum yang terbaik bagi manusia. Apapun yang Dia lakukan di alam ciptaan-Nya adalah yang terbaik.[28] Mereka seringkali mengaitkan masalah keadilan ini dengan masalah teologis lain seperti; masalah kebaikan dan keburukan rasional (*al-ḥusn wa al-qubḥ al-'aqliyyayn*). Artinya, akal dengan sendirinya dapat menilai

baik dan buruknya perbuatan manusia dan masalah ini menjadi patokan bagi perbuatan-perbuatan Allah Swt.[29]

Masalah keadilan Tuhan dalam keyakinan Syi'ah Imamiyyah menduduki posisi yang sangat penting setelah masalah tauhid, sehingga mereka dalam istilah para *mutakallimin* dikenal dengan kelompok *'adliyyah* sebagaimana Mu'tazilah. Keadilan menurut mereka tidak hanya menyangkut perbuatan Allah Swt. saja, tetapi juga menyangkut cara pandang dan sikap pribadi dan masyarakat manusia.

Metode fikih Syi'ah juga melandaskan beberapa pemahaman fikihnya atas dasar bahwa "hukum mengikuti *maslahat* dan *mafsadat* esensial" (*al-mashālih wa al-mafāsid al-dzātiyyah*) dan dasar "kebaikan dan keburukan rasional" (*al-husn wa al-qubh al-'aqliyyayn*).

Dalam masalah sosial-politik, menurut Syi'ah Imamiyyah, seorang pemimpin, hakim, saksi dalam perceraian, imam jum'at dan jama'ah haruslah pribadi-pribadi yang adil.[30] Yang dimaksud dengan adil dalam masalah-masalah fikih (atau keadilan individual) adalah "kondisi jiwa yang mendorong untuk menjaga ketaqwaan dan mencegah dari melakukan dosa-dosa besar, bahkan dosa-dosa kecil secara terus-menerus, dan dari perbuatan-perbuatan yang menunjukkan ketidak-pedulian pada agama dan hal-hal yang menghilangkan kepribadian yang mulia."[31] Oleh karena itu, sepanjang sejarah masyarakat Syi'ah selalu tampil gerakan-gerakan sosial, baik dalam skala luas maupun skala sempit, melawan kezaliman-kezaliman. Gerakan

Imam al-Husain, putra Ali bin Abi Thalib, pada tahun 61 Hijriyyah merupakan contoh dari gerakan yang monumental dalam melawan tirani yang zalim pada masanya. Gerakan-gerakan itu selalu dipimpin oleh figur yang diakui oleh masyarakat Syi'ah sebagai figur yang adil, bersih dan berani.

Berkaitan dengan masalah keadilan individual, dalam tradisi teologi Syi'ah Imamiyyah, seorang pemimpin agama (*marja' taqlid*) harus memiliki syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh Imam-Imam Ahlul Bait. Syarat-syarat itu mencakup intelektualitas (*ijtihad*), spiritualitas (*'adalah*) dan kecakapan (*kafa'ah*).[32] Tentang syarat-syarat itu, Ayatullah Khomeini mengutip hadis dari salah seorang Imam Ahlul Bait, "Siapa di antara para fukaha (para ahli fikih) terdapat seorang fakih yang menjaga dirinya, membela agamanya, tidak mengikuti hawa nafsunya dan mentaati Tuhannya, maka orang-orang awam wajib mentaqlidinya."[33]

Dengan demikian, penganut Syi'ah akan selalu berusaha untuk mempertahankan prinsip keadilan dan mewujudkannya dalam kehidupan nyata, baik kehidupan individual maupun kehidupan social.

b. Kepemimpinan (*Imāmah*)

Ajaran lain yang juga menjadi ciri khas Syi'ah Imamiyyah dan berperan dalam mempengaruhi cara pandang dan pemikiran para penganutnya adalah masalah *imāmah*, sehingga kelompok ini disebut dengan Syi'ah Imamiyyah. *Imāmah* dalam keyakinan mereka merupakan kepanjangan dari kenabian

(*nubuwwah*) yang menjadi urusan Allah Swt., bukan urusan manusia. Artinya, penentuan dan pengangkatan seorang imam ditangani oleh Allah Swt. seperti halnya para nabi (*al-nashb al-ilāhī*) melalui nash yang jelas, bukan diserahkan kepada umat melalui pemilihan umum atau syura. Para imam mempunyai tugas yang sama dengan Nabi Saw., kecuali sebagai penerima wahyu, karena wahyu berhenti dengan wafatnya Nabi Muhammad Saw., dan mereka itu ada untuk setiap generasi sampai akhir zaman secara berurutan atau estafet, serta mereka memiliki sifat kema'shuman sebagaimana Nabi Saw.[34] Oleh karena itu, posisi imam menduduki posisi yang sentral. Ketaatan kepada imam sama dengan ketaatan kepada Nabi Saw., dan pada gilirannya sama dengan ketaatan kepada Allah Swt. Tiga rangkaian ini (Imam, Nabi dan Allah) merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan, dan merupakan perwujudan dari ayat yang berbunyi, "*Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah, dan taatilah Rasul dan ulil amri dari kalian.*"[35]

Dalam doktrin teologi Syi'ah Imamiyyah dikenal lima prinsip agama (*ushūl al-dīn)*; *tawhīd, 'adālah, nubuwwah, imāmah* dan *ma'ād.* Murtadha Muthahhari menjelaskan bahwa alasan Syi'ah Imamiyah menjadikan *imāmah* sebagai bagian dari prinsip agama karena *imāmah* berperan tidak hanya sebagai pemimpin sosial-politik saja, seperti yang diyakini oleh Ahlussunnah terhadap para *al-khulafā' al-rāsyidīn*. Selain sebagai pemimpin sosial, imam juga sebagai tempat bertanya segala persoalan agama (*marja' al-dīn*) dan sebagai pemegang *wilāyah* (otoritas) dan memiliki kedudukan spiritual tertinggi, yang biasa

disebut oleh para ahli tasawuf sebagai *insān kāmil* (manusia sempurna).[36] Dengan alasan itu, mereka meyakini penunjukan imam tidak mungkin diserahkan kepada umat.

Dalam keyakinan Syi'ah Imamiyah, manusia-manusia yang menduduki posisi *imāmah* tersebut adalah para imam dari Ahlu Bait (keluarga dan keturunan Nabi Muhammad Saw). Jumlah mereka hanya dua belas orang saja dan mereka menduduki *imāmah* secara berurutan; dari ayah pindah ke anak dan seterusnya. Dimulai dari Ali bin Abi Thalib (23 S.H.-40 H). al-Hasan al-Mujtaba (2-50 H), al-Husain al-Syahid (3-61 H), Ali Zainal Abidin (38-95 H), Muhammad al-Baqir (57-114 H), Ja'far al-Shadiq (83-148 H), Musa al-Kazhim (128-183 H), Ali al-Ridha (148-203 H), Muhammad al-Jawad (195-220), Ali al-Hadi (212-254 H), Hasan al-'Askari (232-260 H) dan Muhammad al-Mahdi (lahir 255 H).[37] Nama-nama dan jumlah mereka itu disebutkan dalam hadis Nabi Saw..[38]

Imam yang terakhir dari dua belas imam Ahlul Bait itu sejak tahun 260 H. dighaibkan. Syi'ah meyakini dua keghaiban yang dialami olehnya; keghaiban kecil (*ghaybah shughrā)* dan keghaiban besar (*ghaybah kubrā*). *Ghaybah shughrā* berlangsung dari tahun 260 H sampai dengan tahun 329 H. Selama itu, dia hanya mengadakan hubungan dengan empat orang saja, yang berperaan sebagai wakil (*safīr*)-nya secara berurutan. Kemudian *ghaybah kubra* dimulai setelah wafatnya wakil yang keempat pada tahun 329 H., dan berlangsung sampai menjelang hari kiamat.[39]

Pada masa *ghaybah kubrā* ini, kepemimpinan Imam kedua belas (Muhammad al-Mahdi) untuk sementara diserahkan kepada para ulama (fukaha) yang memenuhi persyaratan yang digariskan olehnya sendiri dan oleh para imam Ahlul Bait sebelumnya.[40] Seorang ulama fakih yang telah memenuhi syarat-syarat berfungsi sebagai pemimpin yang mengurusi berbagai persoalan umat dan menjadi *marja' dīnī*. Ayatullah Khomeini mengatakan, "Mereka (para fukaha) adalah rujukan dalam semua urusan dan problematika kehidupan. Kepada mereka diserahkan urusan pemerintahan dan pengaturan menusia…. Setiap orang yang tidak menaati mereka, maka Allah akan memperhitungkannya."[41]

Gabungan dari dua fungsi ini (mengurusi berbagai persoalan umat dan menjadi *marja' al-dīnī*) disebut dengan *wilāyat al-faqīh* (otoritas fakih) atau *walī faqīh*. Meskipun *walī faqīh* mempunyai fungsi yang sama dengan Imam Ahlul Bait, namun kualitas intelektual dan spiritualnya sangatlah berbeda dengan para para mam Ahlul Bait. Sehingga pada gilirannya, tidak ada satupun dari pengikut Syi'ah Imamiyah yang menyamakan *walī faqīh* dengan imam Ahlul Bait. Perbedaan kualitas itu tidak mengurangi kewajiban patuh mereka kepada *walī faqīh*, karena kepatuhan kepadanya merupakan kepanjangan dari kepatuhan kepada imam Ahlul Bait.

Atas dasar itu, sistem kepemimpinan di kalangan Syi'ah Imamiyyah adalah kepatuhan kepada figura sentral, yang dimulai dari Nabi Muhammad Saw., para imam Ahlul Bait yang berjumlah dua belas hingga kepada *walī faqīh.* Sistem ini yang

membedakan mereka dengan sistem kepemimpinan dalam Ahlussunnah wal Jama'ah, yang menganut sistem *syurā'* sepeninggal Nabi Saw. Perbedaan lain dalam masalah kepemimpinan antara Syi'ah dengan Ahlussunnah adalah bahwa kepemimpinan dalam Syi'ah tidak memisahkan antara agama dan politik; pemimpin agama adalah pemimpin politik juga.[42] Sementara di kalangan Ahlussunnah jarang terdapat penyatuan antara agama dan politik dalam diri seorang pemimpin.

Muthahhari mengatakan bahwa seluruh gerakan reformasi Syi'ah selalu dipimpin oleh fukaha, baik di Irak maupun di Iran. Dia menyebutkan beberapa contoh dari gerakan-gerakan itu, sedangkan gerakan-gerakan reformasi AhlusSunnah tidak demikian.[43]

Dengan melihat latar belakang teologi Syi'ah Imamiyyah ini keadilan dan kepemimpinan, dapat diketahui dengan jelas tentang cara pandang komunitas Syi'ah, khususnya Murtadha Muthahhari, terhadap segala persoalan kehidupan, dan juga pola keberagamaan mereka. Mereka berusaha menegakkan keadilan untuk diri mereka sendiri dan masyarakat luas di bawah bimbingan dan arahan pemimpin agama yang adil dan bersih. Mereka tidak akan pernah menyerahkan urusan agama mereka dalam pengertian yang luas (keuangan; zakat dan humus, keluarga, pernikahan, perceraian dan lain sebagainya) kepada selain ulama-fukaha' yang adil. Keterikatan pada para ulama itu semata-mata karena dorongan teologis.

Filsafat

Kecintaan Murtadha Muthahhari pada filsafat sudah tumbuh ketika masih belajar di hawzeh Masyhad, namun hasratnya itu tidak dapat dipenuhinya karena usianya, waktu itu, masih di bawah lima belas tahun; usia yang dalam tradisi belajar di hawzeh Iran tidak diperkenankan untuk belajar filsafat. Kedatangannya ke hawzeh Qom untuk melanjutkan pendidikan agamanya dan perjumpaannya dengan Ayatullah Khomeini di Qom membangkitkan kembali hasrat dan kecintaannya pada filsafat, sehingga setelah menyelesaikan studi dasar-dasar ilmu Islam (*muqaddimāt*), dia dapat memenuhi hasratnya pada filsafat.

Hawzah-hawzah ilmiah di Iran, khususnya di Qom, selain diajarkan mata kuliah fiqh dan ushul fiqh, juga diajarkan filsafat secara luas dan terbuka. Kenyataan ini yang membedakan hawzah-hawzah Iran dengan hawzah-hawzah di Irak; Najaf dan Karbala'. Pada mulanya di hawzah Iran pun sama dengan di Irak, pelajaran filafat diajarkan secara terbatas dan tertutup. Namun sejak kedatangan Allamah Thaba'thaba'i ke Qom dari tempat kelahirannya, Tabriz, pada tahun 1325 H.S., filsafat mulai diajarkan secara terbuka.

Diajarkannya filsafat secara terbuka mengundang protes dari beberapa ulama di Qom. Mereka mengadukan hal itu kepada Ayatullah Burujerdi, sebagai pemimpin agama baling berpengaruh waktu itu. Kemudian Ayatullah Burujerdi meminta kepada Thaba'thaba'i agar mengajarkan filsafat secara terbatas dan tertutup. Thaba'thaba'i dalam menyampaikan alasannya kepada Ayatullah Burujerdi mengatakan,

> Saya mengajarkan pelajaran ini (filsafat) karena saya anggap ini sebagai tugas syar'i, dan untuk memenuhi kebutuhan dharuri (mendesak) masyarakat Islam. Tetapi saya juga berkeyakinan bahwa tidak boleh melanggar (kebijakan) Anda sebagai ketua hawzeh dan pemimpin masyarakat Syi'ah. Atas dasar itu, jika Anda memutuskan agar pelajaran ini dihentikan, maka saya akan menaatinya. Keputusan Anda menjadi alasanku untuk meninggalkan tugas syar'i, yang saya anggap itu, di hadapan Allah. Dan jika Anda tidak memutuskannya, maka saya akan terus melaksanakan tugas ini.[44]

Setelah mendapatkan alasan itu, Ayatullah Burujerdi memerintahkan Allamah Thaba'thaba'i untuk melanjutkan apa yang dianggapnya sebagai tugas syar'i. Sejak saat itu, filsafat diajarkan secara luas dan terbuka sampai saat ini, sehingga hawzah di Qom dikenal sebagai pusat belajar filsafat.

Filsafat yang dikembangkan di hawzah-hawzah Iran adalah filsafat hikmah Mulla Shadra. Para pelajar mulai mempelajarinya dari kitab yang sederhana dan sistematis; kitab *Bidāyat al-Hikmah* dan *Nihāyat al-Hikmah*; keduanya adalah karya Allamah Thaba'thaba'i, kemudian kitab *Syarh al-Manzhūmah* karya Mulla Hadi Sabzawari, dan kitab *al-Asfār al-Arba'ah* karya Mulla Shadra.[45] Semua kitab ini ditulis dalam bahasa Arab.

Setelah selesai mempelajari kitab-kitab itu secara tradisional pelajar mulai mempelajari filsafat Ibnu Sina melaui karyanya *al-Syifā'* dan irfan teoritis (gnosis) Ibn 'Arabi dengan kitab *Fushūsh al-Hikam*.[46]

Filsafat yang diajarkan di hawzah Iran adalah filsafat Islam yang beraliran *Shadrā'iyan*. Para guru filsafat di Iran bisa dikatakan hampir semuanya mengikuti aliran filsafat ini. Filsafat ini merupakan gabungan atau racikan yang serasi—bukan cuplikan—dari tiga unsur; filsafat peripatetik (*masysyā'iyyah*), filsafat iluminasi (*isyrāqiyyah*) dan penyingkapan (*mukāsyafah*) tasawuf.[47]

Nama pencetus filsafat ini adalah Akhund Shadruddin Syirazi al-Qummi, atau dikenal dengan panggilan Mulla Shadra (979 atau 980-1050 H/1571-1640 M). Dia dilahirkan di kota Syiraz. Setelah merampungkan studinya dalam ilmu-ilmu tekstual (al-*'ulūm al-naqliyyah*) dan ilmu-ilmu rasional (*al-'ulūm al-'aqliyyah*) seperti filsafat, logika dan matematika pada gurunya Sayyid Mir Damad, dia melakukan *'uzlah*[48] selama kira-kira empat belas tahun di sebuah gua di desa Kahak di sekitar kota Qom.[49]

Mulla Shadra menyatakan bahwa filsafat yang dibidaninya itu disebut dengan *Hikmah Muta'āliyah* (Filsafat transendental). Dia menjelaskan bahwa perjalanan pemikiran dan rasio sama dengan perjalanan (*sulūk*) hati dan ruh. Murtadha Muthahhari menguraikan bahwa para 'urafa' dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah menempuh empat perjalanan;

a. Perjalanan dari makhluk menuju *al-Haqq*
b. Perjalanan dari *al-Haqq* dalam *al-Haqq*
c. Perjalanan dari *al-Haqq* menuju makhluk dengan *al-Haqq*
d. Perjalanan dalam makhluk dengan *al-Haqq*

Mulla Shadra memberlakukan perjalanan pemikiran dan akal dengan empat perjalanan spiritual;

a. Pembahasan tentang tauhid, yang hakikatnya adalah perjalanan pemikiran manusia dari makhluk menuju *al-Haqq*.
b. Pembahasan tentang tauhid, ma'rifatullah dan sifat-sifat Allah, yang merupakan perjalanan dengan *al-Haqq* dalam *al-Haqq*.
c. Pembahasan tentang perbuatan-perbuatan Tuhan dan alam-alam wujud universal, yang merupakan perjalanan dari *al-Haqq* menuju makhluk.
d. Pembahasan tentang jiwa dan hari akhir, yang merupakan perjalanan dalam makhluk dengan *al-Haqq*.[50]

Semua pembahasan itu dituangkan dalam karya monumentalnya, *al-Asfār al-Arba'ah* dalam sepuluh jilid.

Dalam nuansa filsafat seperti itu, Murtadha Muthahhari dibesarkan. Dia seorang filsuf yang rasional, tetapi pada saat yang sama dia seorang 'arif yang dekat dengan Allah Swt.. *Al-Faylasuf al-muta'allih* merupakan sebuah sebutan untuk Mulla Shadra dan para penganut filsafatnya. Rasionalitas dan spiritualitas menyatu dalam dirinya secara utuh sehingga dia tampil dengan karya-karya tulis dan ceramah-ceramahnya membela kebenaran dan nilai-nilai ketuhanan, dan menjawab segala kritikan para filsuf materialis dan pengkaburan kebenaran yang dilakukan oleh kaum orientalis Barat dengan kekuatan logika. Baginya, filsafat tidak lebih dari sekedar alat polemik atau

disiplin intelektual. Ia merupakan suatu pola religiusitas, suatu jalan untuk memahami dan menemukan Islam.

Aktivitas-aktivitas Murtadha Muthahhari

Intelektualitas

Dalam tradisi belajar di hawzah Iran, seorang siswa selain belajar dengan guru untuk menyimak kuliah-kuliahnya, dianjurkan untuk ber-*mubāhatsah* atau belajar kelompok yang terdiri dari dua atau tiga orang untuk mengulangi kuliah yang disampaikan guru secara bergantian. *Mubāhatsah* ini sangat dianjurkan untuk menguji sejauh mana pemahaman siswa terhadap pelajaran, dan agar dia dapat menyampaikannya kembali. Dengan cara ini, seorang siswa setelah merampungkan kitab pelajaran dapat mengajarkan kitab itu. Sehingga hampir semua siswa agama di hawzah dapat mengajarkan apa yang pernah dipelajarinya. Kemudian untuk memperluas wawasan, biasanya guru merekomendasikan kepada para siswa untuk membaca kitab-kitab lain dalam disiplin ilmu yang sama.

Murtadha Muthahhari sebagai siswa yang cerdas dan tekun, sejak masih muda sudah menonjol dalam kemampuannya menyampaikan ilmu-ilmu yang dikuasainya dengan baik. Dengan cepat dia merampungkan kitab-kitab pelajaran dengan pemahaman yang baik, sehingga dalam waktu yang relatif cepat dia sudah dikenal sebagai seorang guru yang menarik banyak siswa di kota Qom.

Selama di Qom, Muthahhari mengajarkan beberapa mata kuliah; fikih, ushul fikih, mantiq, filsafat, teologi dan sastra Arab. Berikut ini kitab-kitab yang pernah diajarkannya;

a. *Al-Muthawwal* ; kitab sastra Arab (*al-ma'ānī, al-bayān* dan *al-badī'*) karya Sa'ad al-Din al-Tiftazani.
b. *Syarḥ al-Mathāli'*; kitab mantiq
c. *Kasyf al-Murād fī Syarḥ Tajrīd al-I'tiqād*: kitab ilmu kalam karya Syekh Nashiruddin al-Thusi.
d. *Al-Rasā'il*; kitab ushul fikih karya Syekh al-Anshari.
e. *Al-Kifāyah*; kitab ushul fikih karya Akhund al-Khurasani.
f. *Al-Makāsib* ; kitab fikih karya Syekh al-Anshari.
g. *Syarḥ al-Manzhūmah*; kitab filsafat karya Mulla Hadi Sabzawari.[51]

Terdorong oleh keinginan untuk mengembara dan memperluas wawasan dan pengalaman, Murtadha Muthahhari meninggalkan Qom dan pergi menuju kota Teheran, ibu kota Iran. Waktu itu usianya baru 32 tahun. Di sana dia menikah dengan putri Ayatullah Ruhani, dan memulai karir mengajarnya tentang filsafat di Madrasah Marwi, salah sebuah lembaga utama pengetahuan keagamaan di ibu kota. Dua tahun kemudian, dia diminta untuk mengajarkan filsafat di Fakultas Teologi dan Ilmu-Ilmu Keislaman di Universitas Teheran, perguruan tinggi negeri paling bergengsi di Iran. Di Universitas ini, dia mengajar selama 22 tahun dengan tanpa menghilangkan identitas dirinya sebagai ulama yang lengkap dengan pakaian keulamaan (jubah dan sorban).

Selama mengajar di Universitas Teheran, Muthahhari pernah ditetapkan dan dipromosikan untuk menjadi professor. Tetapi hal itu tertunda oleh kecemburuan sebagian koleganya, dan oleh pertimbangan-pertimbangan politis, yaitu karena kedekatannya dengan Imam Khomeini yang sudah diketahui secara luas.[52]

Selain mengajar di kampus, Murtadha Muthahhari juga aktif di berbagai organisasi yang didirikannya sendiri; *Anjuman-e Māhāne-ye Dīnī*, maupun organisasi yang lain, seperti organisasi yang berada di bawah pengawasan Ayatullah Thaleghani dan Mahdi Bazargan. Di tempat-tempat itu, dia menyampaikan ceramah-ceramah tentang berbagai permasalahan kontemporer. Dia juga, bersama Ali Syari'ati, aktif menghidupkan diskusi dengan para pemuda di Hasainiyah Irsyād.[53]

Tema-tema yang diangkat oleh Muthahhari dalam ceramah-ceramahnya berkaitan dengan permasalahan etika, teologi, ideologi dan pemikiran-pemikiran Barat. Perkenalannya dengan pemikiran dan filsafat Barat dimulai sejak dia di Qom melalui tulisan-tulisan orang Iran yang "terbaratkan" dan buku-buku pemikir Barat yang telah diterjemahkan ke bahasa Persia. Salah satu buku yang memperkenalkannya tentang filsafat Barat adalah buku *Elementary Principies of Philosophy*, karya Georges Pilitzer. Karena kecerdasan dan ketekunannya, dia akhirnya menguasai filsafat Barat.[54]

Penguasaan terhadap ilmu-ilmu keislaman; tekstual dan rasional, dan pemikiran-pemikiran Barat menjadikan Murtadha

Muthahhari sebagai orang yang handal dan cakap dalam mengupas dan menguliti pemikiran-pemikiran Barat dengan argumentasi-argumentasi yang kokoh. Dia menyimpulkan bahwa filsafat Barat bukanlah filsafat;

> Bagiku seorang yang sangat tertarik dengan filsafat *Ilāhi* dan filsafat materialistik, maka aku mempelajari dan menelitinya. Di tahun-tahun ketika aku masih di Qom, aku telah berkeyakinan bahwa filsafat materialistik sebenarnya bukan filsafat. Setiap orang yang mengetahui dan memahami filsafat *Ilāhi*, maka dia akan berpandangan bahwa semua pemikiran materialistik laksana lukisan di atas air. Sampai hari ini yang telah 'ku lewati selama dua puluh tahun, aku tidak pernah melewatkan diri dari mengkaji dua filsafat ini. Dari hari ke hari, keyakinanku yang dulu makin kuat bahwa filsafat materialistik merupakan filsafat bagi yang tidak memahami filsafat.[55]

Kenyataan itu yang membedakan Murtadha Muthahhari dari beberapa pemikir Islam yang malu-malu menampakkan identitas diri mereka. Tentang mereka ini, Hamid Algar berkomentar;

> Banyak orang berlatar belakang madrasah mengajar di universitas-universitas, dan mereka sering sekali berpengetahuan luas. Namun, hampir tanpa kecuali, mereka mencampakkan pandangan Dunia-Islam, sorban dan jubah mereka. Tetapi Muthahhari tidak seperti mereka. Dia datang ke universitas sebagai satu figur yang ahli dan mantap, yang memiliki ilmu dan kebijakan Islam.[56]

Murtadha Muthahhari tidak hanya handal dalam menyampaikan pemikirannya lewat mengajar dan ceramah, dia juga produktif menuangkan pemikiran-pemikirannya lewat tulisan; artikel maupun buku. Buku-bukunya mencapai lima puluh delapan judul,[57] belum termasuk artikel-artikelnya dan ceramah-ceramahnya yang ditranskrip. Sebagian dari buku-bukunya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, seperti Keadilan Ilahi, Hak-hak Wanita dalam Islam, Masyarakat dan Sejarah, Pandangan Dunia Tauhid dan lainnya. Buku-bukunya mengupas berbagai tema; filsafat, teologi, sejarah, tafsir, ekonomi Islam, etika dan sosial-politik.

Dalam memperingati satu tahun dari kesyahidan Muthahhari, Ayatullah Khomeini merekomendasikan agar karya-karyanya dibaca, "Kepada para mahasiswa dan kalangan intelektual saya berpesan agar tidak melewatkan buku-buku Ustadz yang mulia ini sehingga pemikiran-pemikiran tidak Islami yang disisipkan dapat terlupakan."[58]

Politik

Hal lain yang unik dari Murtadha Muthahhari adalah bahwa selain seorang ulama-fakih yang menguasai filsafat Islam dan filsafat Barat, dia juga seorang yang aktif dalam gerakan politik melawan rezim Iran, Muhammad Ridha Khan dan putranya; Syah Reza Pahlevi. Ketertarikannya pada masalah-masalah politik, sebagaimana yang dituturkannya, lebah karena perasaan tanggung jawab syar'i. Dia sempat dirisaukan dengan pertanyaan-pertanyaan yang muncul dalam dirinya, bahwa setelah

dia banyak mengetahui tentang teologi, filsafat, fikih dan ushul fikih, apa yang harus dilakukannya di tengah masyarakat Islam.[59] Oleh karena itu, Murtadha Muthahhari selalu mengikuti perkembangan sosial-politik negerinya dan kondisi umat Islam. Dia sering mengadakan hubungan dengan kelompok *Fidā'iyyān Islam* (sebuah organisasi perlawanan terhadap pemerintah yang didirikan oleh Sayyid Nawwab Safawi pada tahun 1945)[60] dan berdiskusi dengan mereka tentang kondisi pemerintah. Gerakan ini tidak berlanjut lama setelah pemimpinnya, Sayyid Nawab Safawi dieksekusi oleh Muhammad Ridha Khan.

Kemudian Muthahhari terlibat dalam politik praktis secara intensif pada tahun 1342 H.S (1963 M) setelah sebuah peristiwa yang terjadi pada tanggal 6 Bahman 1341 H.S., yaitu perlawanan para ulama dan santri di bawah pimpinan Ayatullah Khomeini terhadap rezim Muhammad Ridha Khan. Akibat dari perlawanan itu, sejumlah ulama dan santri ditahan. Namun, perlawanan terus beralngsung lebih panas sehingga terjadilah peristiwa berdarah pada tanggal 15 Khurdād di tahun yang sama (1341).[61] Tentang keterlibatannya dalam peristiwa 15 Khurdād, Ali Muthahhari, putranya, berkata ;

> ....15 Khurdād 1342. Pada tahun itu, dia anggota organisasi *Rūḥāniyyat Mubāriz* (Ulama Pejuang) di Teheran, dan termasuk pendirinya. Pada lima Khurdād yang bertepatan dengan malam 'Asyur, dia bersama para ulama, masing-masing dari mereka, berceramah di setiap mesjid Teheran mengkritik rezim dan membacakan pernyataan Imam Khomeini. Sepulangnya dari ceramah, pada malam itu juga, dia

> ditangkap dan dipenjara selama dua bulan. Tidak lama kemudian Imam diasingkan ke Turki lalu ke Irak.[62]

Sejak Imam Khomeini diasingkan ke Turki, pimpinan gerakan politik melawan rezim diambil alih oleh Murtadha Muthahhari. Dia dan para ulama membuka cabang organisasi *Rūḥāniyyat Mubāriz* di Qom selama dalam pengasingan Imam Khomeini, Muthahhari selalu mengadakan hubungan dengannya, baik secara langsung dengan pergi ke Turki dan Irak maupun melalui perantara. Posisi ini sangat penting dan berat dalam melanjutkan perjuangan. Melalui kebijakannya, pemikiran-pemikiran dan ajakan-ajakan revolusioner Imam Khomeini disebarkan di seluruh kota-kota di Iran.[63] Keadaan ini terus berlangsung sampai menjelang meletusnya Revolusi Islam pada tahun 1979, yang dimulai dengan perginya Imam Khomeini ke Paris pada tahun 1978. Lalu Muthahhari menyusul pergi ke Paris untuk terus mendapatkan perintah darinya. Kemudian Imam Khomeini menyuruhnya bersama beberapa rekannya, seperti Muhammad Bahesyti, Ali Khamenei, Musawi Ardebili, Muhammad Jawad Bahonar, Mahdawi Kani dan Rafsanjani untuk mendirikan Dewan Revolusi Islam. Mereka bersepakat mengajukan Muthahhari sebagai ketuanya.[64] Dewan ini dipermaklumkan pada 12 Januari 1979, satu bulan sebelum kemenangan Revolusi Islam pada 11 Februari 1979.[65]

Kesyahidannya

Sebagaimana layaknya hidup bermasyarakat, selalu ada benturan kepentingan dan persaingan. Murtadha Muthahhari tidak terkecuali dari itu. Sejak dia aktif mengajar di Universitas Teheran, ada pihak-pihak yang tidak menyukai popularitasnya sehingga pengangkatannya menjadi profesor tertunda. Demikian pula, keterlibatannya dalam dunia politik yang penuh dengan intrik-intrik telah menciptakan musuh-musuh.

Pada malam rabu, 11 Urdibahesyt 1358 H.S (I Mei 1979), setelah melakukan salat Maghrib dan Isya', Murtadha Muthahhari pergi keluar rumah dengan beberapa rekannya untuk mengadakan pertemuan dengan anggota-anggota Dewan Revolusi. Pada pukul 10.30, dia kembali ke rumahnya dan meneruskan diskusi dengan rekan-rekannya itu. Ketika mereka hendak pulang, dia mengantar mereka sampai gang kecil di depan rumahnya, tiba-tiba dari arah belakang ada suara yang memanggilnya, lalu dia menoleh ke arah suara itu. Pada saat itu, sebutir peluru menembus kepalanya. Dia langsung dibawa ke rumah sakit oleh rekan-rekannya, tetapi nyawanya tidak tertolong lagi.[66]

Pembunuhan terhadap Murtadha Muthahhari dilakukan oleh kelompok yang dikenal dengan nama Furqon yang menyatakan diri sebagai pendukung Islam progresif, yang bebas dari apa yang mereka sebut "pengaruh-pengaruh ulama". Kelompok ini beranggotakan antara lima puluh hingga enam puluh orang saja, dan didirikan pada tahun 1963 oleh seorang bernama Akbar Gudrazi, seorang yang pernah mengenyam

pendidikan agama selama tiga tahun hingga empat tahun di kota Khunsar. Pada mulanya, perkumpulan ini didirikan untuk mengadakan kajian-kajian keagamaan. Kajian-kajian ini diperbanyak dan disebarluaskan. Setelah kemenangan Revolusi Islam, mereka menganggap pemerintahan Islam tidak boleh dipegang oleh para ulama, karena mereka tidak mempunyai pangalaman dalam administrasi pemerintahan.[67]

Permusuhan kelompok Furqon kepada Muthahhari memuncak sejak dia menerbitkan buku yang berjudul *Hall-e Geraysyi be Mādighiri*, sebuah karya penting yang menganalisis latar belakang historis materialistis di Eropa dan Iran. Dalam buku ini, dia menyerang penyimpangan-penyimpangan atas pemikiran Hafidz dan Hallaj yang terjadi pada beberapa orang Iran, dan menolak interpretasi-interpretasi materialistik terhadap al-Qur'an. Sumber interpretasi-interpretasi itu adalah kelompok Furqon. Penolakannya itu melalui pendekatan persuasif dan dialogis. Dia meminta mereka agar menanggapi tulisannya itu. Tetapi mereka menanggapinya dengan penembakan atas dirinya.[68]

Atas kesyahidannya itu, Imam Khomeini dalam berbagai kesempatan menyebut Murtadha Muthahhari sebagai "putra tercinta"-nya, "buah kehidupan"-nya, dan "sebagian dari daging"-nya.[69] Imam Khomeini menyatakan bahwa kesyahidan Muthahhari tidak akan menghentikan laju Revolusi yang baru berusia belum tiga bulan;

> Muthahhari adalah seorang yang langka dalam kesucian ruh dan kekuatan iman, dan dalam kemampuan

> menjelaskan. Dia telah pergi menuju tempat yang tinggi. Mereka yang berkehandak buruk menyadari bahwa meskipun dia telah pergi, namun kepribadiannya yang islami, filsafatnya dan ilmu-ilmunya tidak akan pergi. Terorisme tak akan dapat sedikitpun meneror kepribadian Islami orang-orang Islam.[70]

Secara resmi Republik Islam Iran mengumumkan hari berkabung selama tiga hari. Murtadha Muthahhari telah melengkapi kehidupannya dengan nilai-nilai keutamaan. Dia tidak cukup dengan menjadi seorang ulama yang fakih dan filsuf yang 'arif (shufi). Tetapi dia menjadi seorang syahid; sebuah peringkat kemuliaan yang sangat tinggi setelah peringkat kenabian dan *shiddīqīn.* Dia merangkap menjadi seorang syahid dan seorang yang saleh. Dia telah membela kebenaran dengan tinta dan darah. Dia adalah sang mujtahid dan mujahid.

Catatan

1 Masyarakat Iran, rakyat maupun pemerintahannya, dalam penentuan aktifitas sehari-hari menggunakan penanggalan Hijriyyah Syamsiah. Penanggalan ini dimulai dari hijrahnya Nabi Muhammad Saw. ke Madinah sehingga disebut Hijriah, dan didasarkan atas peredaran matahari, bukan bulan (*Qomariyyah*) sehingga disebut "Syamsiah". Terdapat selisih jumlah hari dalam setahun antara Qomariah dan Syamsiah sekitar dua belas sampai empat belas hari.

2 Muhammad Husain Watsiqī, *Muthahhari: Muthahhir-e Andīsyeh*, (Teheran: Markaze Intisyārāt-e Daftar Tablīghāt-e Islômi. 1364), cetakan ke I, juz I, hlm. 18

3 Hamid Algar, Pendahuluan: Hidup dan Karya Muthahhari, *Filsafat Hikmah*, (Bandung : Mizan, 1423/2002), cetakan ke I, hlm. 23.

4 *Ibid.*

5 Muhammad Husain Watsiqī, *Muthahhari : Muthahhir-e Andīsyeh.*

6 *Ibid.,* hlm. 19.

7 *Ibid.,* hlm. 20.

8 *Ibid.,* hlm. 21.

9 Muhammad Husain Watsiqi, *Muthahhari: Muthahhir-e Andisyeh.*

10 Setelah revolusi Islam Iran tahun 1979, Qom berubah menjadi pusat ilmu terkemuka mengalahkan Najaf dengan berhijrahnya sejumlah ulama besar Najaf ke Qom karena tekanan yang dilakukan oleh rezim Ba'ath pimpinan Saddam Husain.

11 Metode belajar yang berlaku di *hawzah* (pesantern) di Qom maupun Najaf adalah metode klasik-tradisional, dengan cara seorang santri mendatangi majelis dengan membawa kitab dan menyimak penjelasan seorang guru sehingga kitab itu tamat. Untuk mengetahui sejauh mana seorang santri memahami isi kitab itu, dia diuji langsung oleh guru tersebut atau menjelaskan kembali isi kitab itu di hadapan guru itu. Ayatollah Khomeini termasuk orang yang menekankan pentingnya belajar *fikih* dan *Ushūl al-Fikih* dengan metode ini.

12 Hamid Algar, *Filsafat HIkmah,* hlm. 26-27; dan Muhammad Husain Watsiqi, *Muthahhari: Muthahhir-e Andisyeh* hlm. 23.

13 Muhammad Husain Watsiqi, *Muthahhari; Muthahhir-e Andisyeh*, hlm. 30.

14 *Ibid.,* hlm. 29.

15 *Ibid.,* hlm. 23.

16 *Ibid.,* hlm. 34.

17 *Ibid.,* hlm. 32.

18 Yamani, *Wasiat Sufi Ayatullah Khomeini* (Bandung: Mizan, 1422/2001) cetakan ke.1, hlm. 32.

19 *Syarḥ-e Manzhūmah* adalah salah satu buku wajib dalam bidang filsafat bagi pelajar di Hawzah. Kitab ini disusun dalam bentuk bait-bait (*nazham*) berbahasa Arab dan mengikuti aliran filsafat *Hikmah Shadra'iyyah.* Muthahhari sendiri menulis komentar (*syarḥ*) terhadap kitab ini dengan bahasia Persia dalam empat volume yang tebal.

20 *Al-Asfār al-Arba'ah* merupakan master peace filsafat Mulla Shadra yang didekasikan untuk menggabungkan filsafat *masysyā'iyyah, isyrāqiyyah* dan *'irfān* Ibn 'Arabi. Kitab ini adalah kitab lanjutan bagi yang ingin mendalami filsafat *Ḥikmah Shadra'iyyah.*

21 Muhammad Watsiqi, *Muthahhari, Muthahhir-e Andisyeh,* juz I, hlm.29

22 *Dars Khārij* adalah jenjang tertinggi dalam belajar fikih dan ushul fikih yang menentukan seorang pelajar untuk mencapai peringkat *mujtahid* atau *fakih.*

23 Muhammad Watsiqi, *Muthahhari, Muthahhir-e Andisyeh,* juz I, hlm. 32, Ali al-Awsi, *al-Thabā'thabā'i wa Manhajuhu fi Tafsīrihi* (Teheran: Munadzdzamah al-I'lām al Islāmi, 1405/1985), cetakan ke I, hlm. 52 dan Muhsin Labib, *Para Filosof*, hlm. 257.

24 Murtadha Muthahhari, *Yād Nāmeh-e Mufassir Kabir 'Allamah al Thabāthabā'i* (Qom: Intisyārāt Syafaq.t.th), cetakan ke-I, hlm. 20.

25 Ja'far Subhani, *Zindigani-e Ustdaz 'Allāmah al-Thabāthabā'i, Yād Nāmeh-e Mufassir Kabir 'Allāmah al Thabathaba'i* (Qom: Intisyārāt Syafaq.t.th), cetakan ke-I, hlm. 60.

26 Yamani, *Wasiat Sufi,* hlm. 37.

27 Muhsin Labib, *op cit,* hlm. 236-237

28 Muhammad Ridha al-Mudzaffar, *'Aqā'id al-Imāmiyyah* (Qom; Markaz al-Abḥāts al-'Aqā'idiyyah 1422 H), cetakan ke-2, hlm. 33; dan Ja'far Subhani, *Buḥūts fī al-Milal wa al-Niḥal* (Qom: Lajnah Idārah al-Hawzah al-'Ilmiyyah 1413 H), cetakan ke-I,juz VI, hlm. 256.

29 Murtadha Muthahhari, *'Adl-e Ilāhi* (Qom: Intisyārāt-e Islāmi, 1361 H.S), cetakan ke-I, hlm. 43.

30 *Ibid.,* hlm. 24 dan 25.

31 Imam Khomeini, *Taḥrīr al-Wasīlah* (Qom: Intisyārāt Dār al 'Ilm, 1366 H.S) cetakan ke-2, juz. 1, hlm. 274.

32 Muhammad Ali Taskhiri, *Ḥawla al-Dustūr al-Islāmī* (Teheran: Munazhzhamah al-I'lām al-Islāmī 1408/1987), cetakan ke-2, hlm. 59.

33 Imam Khomeini, *Taḥrīr al-Wasīlah*, hlm. 5.

34 Muhammad Ridha al Mudzaffar, *'Aqā'id al-Imāmiyyah*, hlm. 73-74.

35 QS al-Nisā': 59.

36 Murtadha Muthahhari, *Imāmat wa Rahbary* (Qom: Intisyārat-e Shadra 1368 H.S) cetakan ke-9, hlm. 50-55.

37 Ja'far Subhani, *Buḥūts fī al-Milal wa al-Niḥal,* hlm. 259.

38 Bukhari dan Muslim hanya menyebutkan jumlah dua belas khalifah saja tanpa menyebutkan nama-nama mereka. Bukhari, *Shaḥīḥ al-Bukhārī, al-Aḥkām* (Bandung: al-Ma'ārif t.th), juz. 4, hlm. 248; dan Muslim, *al-Jāmi' al-Shaḥīḥ* (Beirut: Dār al-Fikr t.th), juz. 6, hlm. 3.

39 Lajnah Ta'līf, *al-Imām al-Mahdī* (Kuwait: Dār al-Tawḥīd, 1417/1997), cetakan ke 2, hlm. 47-48.

40 Banyak hadis di kalangan Ahlussunnah dan Syi'ah tentang peranan ulama sebagai pewaris para nabi. Dalam hadis-hadis Syi'ah sendiri secara khusus ditegaskan tentang syarat-syarat ulama yang mengemban tugas kenabian dan kepemimpinan.

41 Ayatullah Khomeini, *alḤukūmah al-Islāmiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī t.th), hlm. 80.

42 Ayatullah Muhammad Baqir al-Shadr dalam bukunya, *"al-Islām Yaqūdu al-Hayāh*, dengan panjang lebar membicarakan tentang

sistem Islam dalam politik, ekonomi dan sosial. Beliau juga menulis buku tentang ekonomi Islam (*Iqtishādunā*) dan filsafat Islam (*Falsafatunā*).

43 Murtadha Muthahhari, *Gerakan Islam Abad XX* (Jakarta: Beunebi Cipta 1986), cetakan ke-1,hlm. 89-91.

44 Muhammad Taqi Mishbah, *Naqsy 'Allāmah Thabā'thabā'i dar Nahdzat-e Fikri Hawzeh-e 'Ilmiyyeh Qom ", Yād Nāmeh Mufassir Kabir Ustadz 'Allāmah Thaba'thaba'i* (Qom; Intisyārāt-e Syafaq t.th), cetakan ke-1, hlm. 142.

45 Sejak beberapa dekade terakhir ini kitab filsafat yang pertama kali diajarkan untuk pemula adalah kitab *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'līm al-Falsafah*, yang telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul "*Buku Daras Filsafat Islam*", yang diterbitkan oleh Penerbit Mizan 1432/2003.

46 Yang penulis ketahui bahwa di Iran tidak dianjurkan belajar filsafat tanpa melalui urutan kitab-kitab pelajaran filsafat yang berlaku tersebut, dan juga membaca kitab-kitab itu secara otodidak. Ayatulah Khomeini dan Allamah Thaba'thaba'i pun mempelajari filsafat melalui guru-guru mereka.

47 Muhammad Taqi Mishbah, *al-Manhaj al-Jadīd fī Ta'līm al-Falsafah* (Qom; Muassasah al Nasyr al Islāmi, 1407), cetakan ke-1, juz-1, hlm. 20; dan Murtadha Muthahhari, *Asynā'i bā 'Ulûm-e Islāmi, Mantiq wa Falsafeh* (Qom: Intisyārat-e Shadra 1367 H.S), cetakan ke-5, hlm.158.

48 Muhsin Labib, *Para Filosof*, hlm. 167-168.

49 Haidar Bagir, Suatu Pengantar kepada Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd, *Filsafat HIkmah* (Bandung; Mizan, 1423/2002), cetakan ke-1, hlm. 23.

50 Murtadha Muthahhari, *Asynā'i bā 'Ulūm-e Islāmi, Mantiq wa Falsafeh,* hlm 158-159.

51 Muhammad Husain Watsiqi, *Muthahhari; Muthahhir-e Andisyeh,* hlm. 36.

52 Hamid Algar, *Filsafat Hikmah*, hlm. 31.

53 *Ibid.,* hlm. 32.

54 Muhammad Husain Watsiqi, *Muthahhari; Muthahhir-e Andisyeh,* hlm. 37 dan Haidar Bagir, *Filsafat Hikmah,* hlm. 28.

55 Muhammad Husain Watsiqi, *Muthahhari; Muthahhir-e Andisyeh,* hlm.

56 Hamid Algar, *Filsafat Hikmah*, hlm.31-32.

57 Tim Panitia Hari Ulang Tahun Muthahhari, *Sayri dar Ātsār Ustadz Muthahhari* (Teheran; Syirkat Opset, 1359 H.S) cetakan ke-1, hlm. 29.

58 Muhammad Husain Watsiqi, *Muthahhari; Muthahhir-e Andisyeh,* hlm. 88.

59 *Ibid.,* hlm. 40.

60 Hamid Algar, *Filsafat Hikmah*, hlm. 36.

61 Muhammad Husain Watsiqi, *Muthahhari; Muthahhir-e Andisyeh,* hlm. 46.

62 *Ibid.,* hlm. 47.

63 *Ibid.,* hlm. 49.

64 *Ibid.,* hlm. 58

65 Hamid Algar, *Filsafat Hikmah*, hlm. 38-40.

66 *Ibid.,* hlm..41; dan Muhammad Husain Watsiqi, *Muthahhari; Muthahhir-e Andisyeh,* hlm. 67.

67 Muhammad Husain Watsiqi, *Muthahhari; Muthahhir-e Andisyeh,* hlm. 200-201.

68 Hamid Algar, *Filsafat Hikmah*, hlm.40.

69 *Ibid.,* hlm. 41.

70 Muhammad Husain Watsiqi, *Muthahhari; Muthahhir-e Andisyeh,* hlm. 71.

BAB IV

AGAMA, KEBENARAN, DAN KESELAMATAN DALAM KONSEPSI MURTADHA MUTHAHHARI

Perlu dikemukakan bahwa tidak didapatkan sebuah pembahasan secara khusus tentang pluralisme agama dari tulisan-tulisan Murtadha Muthahhari, karena semasa hidupnya gagasan pluralisme agama belum begitu populer di Dunia Islam, khususnya Iran, tempat tinggal Muthahhari. Namun, substansi dan akar permasalahan pluralisme agama, yaitu kebenaran semua agama dan keselamatan bagi semua pemeluk agama, dapat dilacak dari tulisan-tulisan Muthahhari. Dengan mempelajari pemikiran-pemikiran teologis dan filosofis Muthahhari lewat tulisan-tulisannya dapat ditarik kesimpulan yang jelas tentang pandangannya tentang pluralisme agama. Dalam bukunya yang berjudul, *al-'Adl al-Ilāhī* , ada pembahasan yang mengarah ke permasalahan pluralisme agama, yaitu pada sub judul "Perbuatan Baik non-Muslim". Oleh karena itu, pada bab ini, pembahasan tentang pluralisme agama dalam pandangan Muthahhari akan banyak mengacu pada sub judul itu. Adapun tulisan-tulisannya yang lain hanya sebagai rujukan tambahan agar dapat diperoleh pandangannya yang lebih integral. Untuk mendapatkan pandangannya yang

lebih integral, perlu dibahas terlebih dahulu beberapa pandangan Muthahhari yang mendasar.

Sebagai seorang teolog dan filsuf tradisional yang menghabiskan hampir seluruh usianya hanya di Iran saja, dan tidak pernah mengenyam pendidikan di sekolah-sekolah modern, apalagi di Barat—kepergiannya ke luar negeri; Irak dan Perancis menjelang Revolusi Islam hanya beberapa hari saja untuk menjumpai Ayatullah Khomeini—, Muthahhari terkadang mempunyai pandangan-pandangan yang berbeda dengan para ulama Syi'ah. Hal itu menunjukkan bahwa Muthahhari adalah seorang yang bebas dalam berpikir, dan tidak takut atau ragu dalam menyampaikan pikirannya yang berbeda, sejauh pikirannya itu benar menurut *ijtihad*-nya.

Asal-usul Agama

Sebenarnya, pembahasan tentang asal-usul agama merupakan bagian dari filsafat agama yang berkembang di Barat, dan itu sebagai akibat dari cara berpikir saintisme-positif yang mendominasi daratan Eropa pasca-Pencerahan. Para pemikir dan filsuf Barat menjadikan agama sebagai bagian dari obyek penelitian (*objektive state*) yang bisa dilacaki asal-usul atau sejarah kemunculannya. Mereka berusaha dengan berbagai disiplin ilmu yang ditekuninya mencari tahu asal-usul agama. Untuk itu, sebelum kami uraikan pandangan Muthahhari tentang konsep agama, terlebih dahulu perlu kami kemukakan pandangan-pandangan para pemikir Barat tentang asal-usul agama sesuai

dengan bidang keilmuan masing-masing dari mereka, antara lain adalah;

Asal-usul Agama dalam Konsepsi Para Pemikir Barat

a. Faktor Psikologis-Mental

Sebagian ilmuwan Barat berpendapat bahwa agama muncul bersamaan dengan munculnya kesadaran manusia akan adanya sesuatu immateri, yang disebut dengan *anima*. Pandangan ini dianut oleh antara lain, Herbert Spencer (1820-1904) dengan karyanya, *First Principle*, August Comte, Edward Burnet taylor (1832-1917) dengan bukunya yang terkenal, *The Primitif Culture* (1872) yang mempopulerkan teori animisme. Teori ini dibangun berdasarkan keyakinan orang-orang primitif yang menafsirkan mimpi dan kematian sebagai bentuk keterpisahan antara roh atau jiwa dengan tubuh. Roh atau jiwa orang yang telah meninggal itu terpisah dari tubuhnya dan akan hidup kekal.[1]

Seiring dengan perkembangan daya pikir manusia, E. B. Taylor berhipotesis bahwa keyakinan umat manusia mengalami perkembangan secara evolutif; dari keyakinan yang paling primitif hingga keyakinan adanya dewa-dewa yang menjaga alam raya dengan segala fenomena-fenomenanya, dari kepercayaan *manisme* hingga kepercayaan *polytheisme* (adanya dewa-dewa atau tuhan-tuhan). Kemudian, menurut Taylor seperti yang dipaparkan Kahmad, timbul kepercayaan bahwa di alam dewa-dewa itu terdapat susunan kenegaraan yang serupa

dengan susunan kenegaraan di tengah masyarakat manusia. Diantara dewa-dewa itu ada yang menjadi raja dan menteri, serta dewa yang paling rendah. Susunan masyarakat dewa itu lambat laun menimbulkan kesadaran baru bahwa semua dewa itu, pada hakikatnya, merupakan penjelmaan dari satu dewa yang tertinggi. Akibat dari kepercayaan itu, berkembanglah kepercayaan kepada satu Tuhan, yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Dari sinilah timbul kepercayaan *monotheisme.*

Sigmund Freud berpendapat bahwa asal-usul agama, etika, masyarakat dan seni bertemu dalam Oedipus Kompleks, yang dapat didefinisikan sebagai keinginan seksual anak laki-laki yang tertekan terhadap ibunya, yang kemudian menimbulkan rasa perlawanan dan kecemburuan terhadap hak-hak seksual ayahnya.[2]

William James (1842-1910) mendefinisikan agama sebagai perasaan, tindakan dan pengalaman individu manusia dalam kesunyian mereka.[3] Seperti yang telah disebutkan pada bab dua, John Hick termasuk pemikir yang meyakini bahwa agama muncul karena faktor psikologis-mental, yaitu pengalaman religius.

b. Faktor Kebodohan

Teori ini menyatakan bahwa agama muncul karena ketidakmampuan manusia dalam menerangkan gejala-gejala yang dialaminya. Teori ini dianut oleh James G. Frazer[4] dan Feurbach.[5] Menurut mereka, manusia biasa memecahkan berbagai persoalan hidupnya dengan akal dan sistem pengetahuannya. Dalam

banyak kebudayaan di dunia ini, kemampuan akal manusia masih amat terbatas sehingga ketika mereka tidak dapat memecahkan persoalan alam dengan akal, mereka memecahkannya dengan melalui magic atau ilmu ghaib. Makin pandai seseorang atau masyarakat, maka makin mampu menjelaskan berbagai persoalan alam dengan akal dan pengetahuan, dan makin tipis kepercayaannya pada yang ghaib.

c. Faktor Ketidakberdayaaan

Teori ini mengatakan bahwa kelakuan keagamaan manusia itu mulanya muncul untuk menghadapi krisis-krisis yang ada dalam kehidupan manusia itu sendiri. Teori ini digagas oleh M. Crawley dalam bukunya *The True of Live* (1905), yang kemudian diuraikan secara luas dan terperinci oleh A. Van Gennep dalam bukunya *Rites de Passage* (1910). Menurut kedua sarjana tersebut, dalam kehidupannya sehar-hari, manusia pernah mengalami masa-masa krisis dan sulit, yang terkadang tidak bisa diatasi dengan kekuatan yang dimilikinya, maka saat itu dia membutuhkan pegangan demi menguatkan dirinya. Teori ini juga diyakini oleh Bertnan Russell.[6]

d. Kekuatan Super Natural

Teori ini mengatakan bahwa agama dan sikap religius seseorang terjadi karena adanya kejadian luar biasa yang menimpanya. Pendapat ini diperkenalkan oleh seorang ahli antropologi berkebangsaan Inggris yang bernama R.R. Marret dalam bukunya *The Threshold of Religon.* Teori ini merupakan

sanggahan terhadap teori animisme-nya E.B. Taylor (lihat teori jiwa) dengan mengajukan hipotesis bahwa pangkal dari segala kelakuan keagamaan pada manusia ditimbulkan oleh suatu perasaan rendah diri dihadapan gejala dan peristiwa yang dianggap luar biasa. Kekuatan itu disebut dengan super natural. Marret berpendapat bahwa manusia sebelum meyakini adanya roh dan makhluk halus yang kekal dan mempengaruhi alam sekelilingnya, atau mempunyai kepercayaan animisme, dia terlebih dahulu meyakini kekuatan alam. Kepercayaan ini dikenal dengan *dinamisme*.[7] Dengan demikian, kepercayaan dinamisme mendahului kepercayaan *animisme*.

e. Kondisi Kolektif Pikiran

Teori ini menyatakan bahwa agama itu muncul sebagai akibat dari getaran emosi yang timbul dalam jiwa karena pengaruh rasa kesatuan sosial. Teori ini dicetuskan oleh sosiolog Perancis, Emile Durkheim dalam bukunya *Les Formes Elementaires de Lavia Religieuse* dan diterjemahkan ke bahasa Inggris dengan judul, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Menurut Durkheim, agama merupakan sistem kesatuan keimanan dan perbuatan yang terkait dengan hal-hal suci—yaitu hal-hal yang harus dijauhi dan dilarang—, keyakinan dan perbuatan yang menyatu ke dalam satu komunitas moral yang disebut Gereja, di mana semua tunduk kepada sistem itu. Dengan kata lain, agama muncul karena diri sosial yang ada pada manusia yang melebur dengan keyakinan dan perbuatan masyarakatnya, karena pada setiap manusia terdapat dua diri; diri sendiri dan diri sosial.[8]

Agama adalah Fitrah

Dalam bukunya yang berjudul *Fitrah*, Murtadha Muthahhari memasukkan agama (atau, beragama) sebagai bagian dari fitrah manusia. Oleh karenanya, setiap manusia memiliki dalam dirinya sifat keberagamaan, sehingga tidak perlu dilacak tentang sejarah dan asal-usul agama. Muthahhari melandaskan pandangannya itu pada keterangan Quran dan Hadis serta lewat pendekatan teologis dan filsafat. Untuk mendapatkan gambaran yang jelas tentang pandangannya itu, perlu dikemukakan terlebih dahulu apa yang dimaksud dengan fitrah menurut Muthahhari dan para ulama Syi'ah.

a. Fitrah dalam Konsepsi Para Ulama Syi'ah

Pada hampir semua tulisan tentang teologi, filsafat, akhlak dan irfan yang ditulis oleh para pemikir dan ulama Syi'ah kontemporer dibahas tentang permasalahan fitrah. Misalnya, Ayatullah Khomeini membahasnya cukup rinci pada bukunya yang berjudul " *al-Arba'ūna Hadītsan* "[9], Allamah Thabathaba'i dalam tafsir *al-Mīzān* tentang ayat fitrah, Taqi Mishbah dalam beberapa bukunya, diantaranya, *Ma'ārif al-Qur'ān*, dan Ja'far Subhani dalam bukunya *al-Ilāhiyyāt*. Menurut mereka, fitrah berpengaruh besar dalam membentuk *Insan Ārif* (manusia yang mengenal Allah karena kedekatannya pada-Nya). Anggapan mereka ini terilhami oleh beberapa keterangan Imam Ali bin Abi Thalib a.s., yang diyakini mereka sebagai pewaris intelektualitas dan spiritualitas Nabi Muhammad Saw. Dalam salah satu keterangannya tentang filosofi kenabian, Imam Ali mengatakan,

"Lalu Dia (Allah) mengutus di tengah mereka utusan-utusanNya dan mengirim kepada mereka nabi-nabiNya yang saling bersusulan untuk menagih kepada mereka janji fitrahNya."[10]

1. Fitrah dalam Konsepsi Imam Khomeini

Dalam menafsirkan ayat, "*Fitrah Allah yang (mana) Dia telah mencpitakan manusia atas dasarnya, tiada perubahan bagi ciptaan Allah. Itulah agama yang lurus. Tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui*,"[11] Imam Khomeini menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan fitrah Allah adalah sebuah kondisi dan bentuk yang atas dasarnya Allah menciptakan manusia. Karena kondisi dan bentuk itulah, manusia bertuhan (beragama).[12] Pada dasarnya, menurut Khomeini, sesuai dengan hukum fitrah, setiap manusia mencintai kesempurnaan. Hal itu dibuktikan dalam kehidupan mereka di dunia ini, bahwa mereka mencintai segala sesuatu yang dianggapnya sempurna. Ketika mendapatkan sesuatu yang sempurna, maka hatinya tertaut padanya. Tetapi jika mereka mendapatkan sesuatu yang lain, yang menurutnya lebih sempurna, maka dia meninggalkan yang pertama dan beralih ke yang kedua, dan begitu seterusnya. Sesuatu yang mereka anggap sempurna itu berbeda-beda, adakalanya ilmu pengetahuan, harta, kedudukan dan wanita. Inti dari fitrah itu, kata Khomeini, adalah:

Cahaya fitrah telah menunjukkan kita untuk menyadari bahwa hati semua manusia, baik yang tinggal di pedalaman maupun di perkotaan, baik yang berpahamkan materialisme maupun yang beragama, mencitai kesempurnaan, karena fitrah

mereka terpusat kepada kesempurnaan yang tiada kekurangan padanya. Mereka mencitai kesempurnaan yang tiada cacat di dalamnya dan tiada yang lebih sempurna darinya, dan mereka mencintai pengetahuan yang tiada kebodohan padanya, kekuatan yang tidak akan lemah, dan kehidupan yang tidak akan mati. Ringkasnya, Kesempurnaan Mutlak-lah yang didambakan semua manusia.[13]

Dengan keterangan itu, Khomeini ingin menyatakan bahwa bertuhan atau beragama merupakan fitrah manusia, yang hakikatnya adalah mencintai dan mendambakan kesempurnaan mutlak. Kesempurnaan mutlak itu tiada lain adalah Tuhan Yang Maha Esa. Bahkan, lebih dari itu, kata Khomeini, mengimani sifat-sifat kesempurnaan Tuhan dan mepercayai hari akhir (*ma'ād*) pun merupakan bagian dari fitrah juga.[14]

Berkenaan dengan kepercayaan terhadap hari akhir sebagai bagian dari fitrah, Khomeni berdalil bahwa manusia menyukai ketenangan. Mereka bersedia untuk bersusah payah dan menderita demi mendapatkan ketenangan yang abadi dan kekal, yang tiada tercampuri dengan penderitaan dan kesusahan, dan mereka sadar bahwa ketenangan yang demikian itu tidak akan diperoleh di dunia yang fana ini.[15]

2. Fitrah dalam Konsepsi Allamah Thabathaba'i

Al-Thabathaba'i menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan agama sebagai fitrah Allah adalah bahwa Allah menciptakan manusia dengan menanamkan di dalam dirinya *ma'rifatullāh* (mengenal Allah).[16] Dalam keterangan lain,

Thabathaba'i menyatakan bahwa *ma'rifatullāh* merupakan fitrah manusia yang tidak akan pernah berubah dan menyimpang. Perubahan dan penyimpangan bukan terjadi pada fitrah itu sendiri, tetapi pada sasaran yang ingin dicapai dengan fitrah. Dia mencotohkannya dengan sebilah pisau yang dibuat untuk mengiris. Fungsinya tidak akan salah. Tetapi ketika digunakan untuk menjahit, maka itu sebuah penyimpangan dalam menggunakannya.[17] Dalam penafsirannya tentang ayat fitrah, Thabathaba'i menjelaskan;

> Ayat ini mengisyaratkan bahwa agama yang harus menjadi perhatian merupakan sesuatu yang dibisikkan oleh bentuk ciptaan dan diarahkan oleh fitrah *Ilāhiyyah* yang tiada berubah. Demikian itu, karena agama tidak lain dari garis kehidupan dan jalan yang harus dilalui manusia sehingga dia bahagia dalam hidupnya. Tidak ada tujuan yang diharapkan manusia kecuali kebahagiaan. Dan setiap jenis makhluk telah diberi petunjuk ke kebahagiaannya yang menjadi harapan kehidupannya dengan fitrahnya.[18]

3. Fitrah dalam Konsepsi Taqi Mishbah

Taqi Mishbah, seorang filsuf kontemporer dari Qom, dalam bukunya *Ma'ārif al-Qur'ān*, menjelaskan dengan rinci dan jelas bahwa *ma'rifatullāh* dan menyembah Allah merupakan fitrah manusia.[19] Dia menguraikan tiga pengertian tentang fitrah;

Pertama, mencari Tuhan merupakan fitrah manusia, terbukti bahwa individu-individu manusia sepanjang sejarah dengan keragaman latar belakang bangsa, budaya dan geografis

mereka, mencari Tuhan. Umat manusia selalu memiliki, dengan model apapun, agama dan kepercayaan terhadap Pencipta alam,

Kedua, yang dimaksud dengan *ma'rifatullāh*, sebagai fitrah, mempunyai dua macam *ma'rifah; ma'rifah hushūliyyah* dan *ma'rifah hudhūriyyah*. *Ma'rifatullah hushūliyyah* adalah bahwa akal manusia tidak membutuhkan usaha yang berat untuk mempercayai adanya Tuhan. Manusia dengan akalnya menyadari bahwa keberadaan manusia dan alam sekitarnya membutuhkan Pencipta yang tidak membutuhkan apapun. Sedangkan *ma'rifatullah hudhūriyyah* adalah bahwa hati manusia mempunyai ikatan yang kuat dengan Penciptanya. Ikatan itu dirasakannya ketika dia menyelami hatinya yang terdalam. Meskipun, menurutnya, kebanyakan manusia tidak merasakan ikatan itu, karena kesibukannya dengan urusan-urusan duniawi, dan

Ketiga, menyembah Tuhan merupakan fitrah. Manusia sesuai dengan fitrahnya ingin menyembah Tuhan dan tunduk kepadaNya.

Uraian ini dikemukakan oleh Taqi Mishbah dalam menafsirkan ayat fitrah tersebut—sebagaimana Khomeini dan Thabathaba'i—dan juga dalam menafsirkan ayat *Mītsāq* (ayat perjanjian).[20]

4. Fitrah dalam Konsepsi Ja'far Subhani

Jafar Subhani, seorang teolog kontemporer dari Qom, membagi pengetahuan manusia pada dua jenis; a) pengeta-

huan eksternal yang diperoleh melalui hubungannya dengan dunia luar, dan b) pengetahuan internal seperti pengetahuannya (kasadarannya) akan dirinya sendiri, rasa lapar dan haus, kesukaannya pada harta dan lainnya. Pengetahuan ini ada dalam dirinya secara fitrah tanpa berhubungan dengan luar dirinya.

Subhani menjelaskan bahwa rasa keberagamaan yang mendorong manusia mempercayai adanya alam metafisika merupakan bagian dari pengetahuan internal yang fitri, dan dia menafsirkan ayat fitrah sebagai berikut, "Bahwa kata *Fitrah Allah* adalah penjelasan tentang kata -*dīn* (agama) yang disebutkan sebelumnya. Kata ini menunjukkan dengan jelas bahwa agama, dalam arti mempercayai adanya Pencipta yang menciptakan alam dan manusia, dan mempercayai bahwa ditangan-Nya lah nasib manusia, merupakan sesuatu yang atas dasarnya manusia diciptakan."[21]

Dalam keterangan lain, Subhani juga mengatakan bahwa agama adalah perkara fitri yang dapat tumbuh mengikuti tumbuhnya kesadaran manusia, dan dapat dididik dan dikembangkan, sebagaimana halnya dorongan-dorongan internal lain yang ada pada manusia.[22]

b. Fitrah dalam Konsepsi Murtadha Muthahhari

1. Makna Fitrah

Dengan mengutip pendapat para ahli bahasa Arab, Muthahhari menyebutkan bahwa secara bahasa kata *fitrah* diambil dari kara *fathara* yang berarti menciptakan sesuatu yang belum

ada sebelumnya. Fithrah merupakan bentuk *masdar hay'ah* dengan mengikuti wazan *fi'lah* yang berarti bentuk atau model perbuatan. Dengan demikian*, fithrah* berarti bentuk atau model ciptaan yang belum pernah ada sebelumnya. Kemudian, lanjut Muthahhari, kata fitrah ini jika disandarkan kepada manusia, maka mempunyai makna bahwa manusia diciptakan dengan bentuk dan model tertentu, atau dengan kata lain, fitrah manusia adalah keistimewaan-keistimewaan yang ada pada bentuk ciptaan manusia.[23]

Dalam al-Qur'an terdapat tiga kata, yang menurut Muthahhari, masing-masing dari tiga kata itu, secara bahasa mempunyai pengertian yang berbeda-beda ketika dikaitkan dengan agama Allah, tetapi maksudnya sama . Tiga kata itu adalah *fithrah, shibghah* (celupan) dan *ḥanīf* (yang lurus). Dalam Qur'an agama Allah disebut dengan *fithrah Allah, Shibghah Allah*[24] dan agama *ḥanīf.*[25] Raghib al-Ishfahani, sebagaimana dikutip Muthahhari, menerangkan makna *shibghah* sebagai berikut, "*Shibghah* Allah menunjukkan kepada sesuatu yang Allah Swt. ciptakan pada manusia berupa akal yang dengannya manusia berbeda dari binatang, seperti halnya fitrah."[26]

Kemudian berdasarkan keterangan dari Imam Muhammad al-Baqir tentang ayat 138 surat al-Baqarah, Muthahhari menyimpulkan, "Maka jika kita ingin mengartikan kata *ḥanīf*, maka artinya adalah kecenderungan pada kebenaran dan hakikat, atau kecenderungan pada Tuhan dan Tauhid. Dalam fitrah manusia terdapat *ḥanīfiyyah* ini, artinya dalam fitrahnya ada kecenderungan pada kebenaran dan hakikat."[27]

Muthahhari membedakan antara fitrah dengan tabiat dan naluri (*gharīzah*). Tabiat, menurutnya, adalah bawaan alami yang dimiliki oleh semua elemen alam, yang mati maupun yang hidup. Seperti air mempunyai ciri-ciri alami tertentu, demikian pula tumbuh-tumbuhan. Masing-masing mempunyai karakteristik alami tersendiri. Manusia pun mempunyai karakteristik alami tersendiri. Sedangkan naluri hanya ada pada manusia dan binatang. Benda mati tidak memiliki naluri. Naluri ini ditandai dengan adanya kecenderungan pada binatang untuk melakukan yang dikehendakinya. Misalnya, seekor burung yang hendak bertelur, akan segera membuat sarang dari dahan-dahan pohon kecil yang kering di atas pohon. Seekor singa begitu handal melemahkan mangsanya. Demikian pula binatang-binatang lainnya. Setiap binatang dibekali sejumlah kecenderungan dan kehandalan demi melangsungkan kehidupannya dan memenuhi kebutuhan-kebutuhannya di dunia. Kecenderungan-kecenderungan itu dimiliki oleh mereka secara asal jadi dan tanpa diajari. Manusia juga memiliki kecenderungan-kecenderungan seperti itu. Muthahhari menyebut kecenderungan-kecenderungan itu dengan nama naluri (*gharīzah*).[28]

2. Kecenderungan-Kecenderungan Fitrah

Manusia, menurut Muthahhari, di samping memiliki karakter tabiat dan kecenderungan-kecenderungan naluri, juga memiliki kecenderungan-kecenderungan fitrah. Karena fitrah inilah, manusia lebih utama dari tumbuh-tumbuhan dan binatang, dan dengan fitrahnya, manusia dapat mengembangkan berbagai sisi kehidupannya; dari generasi ke generasi, manusia

terus mengalami perubahan. Jika manusia hanya memiliki tabiat dan naluri saja, maka tidak berbeda dengan binatang. Naluri hanya mendorong manusia untuk melakukan apa yang harus dilakukan demi memenuhi kebutuhan-kebutuhan biologis; makan, minum, seks, kasih sayang kepada sesama atau yang lainnya. Kecenderungan-kecenderungan naluri ini tidak membawa perubahan pada diri manusia. Selain itu, kecenderungan naluri tidak mempunyai nilai-nilai keutamaan yang menyebabkan seorang manusia lebih utama dari yang lainnya. Ada hal lain dalam diri manusia yang menyebabkannya berbeda-beda dalam pencapaian nilai-nilai keutamaan. Nilai-nilai itu, kata Muthahhari, akan tercapai melalui kecenderungan-kecenderungan fitrah. Kemudian Muthahhari menyebutkan beberapa kecenderungan-kecenderungan fitrah;

a. Kecenderungan mencari kebenaran

Kecenderungan ini disebut oleh Ja'far Subhani dengan rasa ingin tahu (*ḥubb al-istithlā'*).[29] Kecenderungan ini yang menyebabkan manusia selalu ingin menyingkap segala sesuatu. Perkembangan pengetahuan dalam berbagai bidang; rasional, saintis dan intuitif, yang dicapai oleh manusia sepanjang sejarah kehidupan mereka dikarenakan rasa ingin tahu yang begitu besar pada mereka. Kecenderungan ini merupakan modal utama dan motivasi manusia untuk selalu bertanya-tanya tentang hakikat segala sesuatu. Menurut Muthahhari, filsafat muncul sebagai akibat dari kecenderungan fitrah ini. Oleh karenanya filsafat diartikan sebagai mencintai hikmah, pengetahuan dan

kebenaran. *Syekh al-Isyrāq*, Suhrawardi (tokoh utama filsafat iluminasi) menyebutkan tujuan filsafat sebagai berikut, "Menjadikan manusia sebagai alam rasional yang menyerupai alam nyata."

Maksudnya, sebagaimana yang diterangkan oleh Muthahhari, bahwa tujuan akhir filsafat adalah hendaknya seorang filsuf mewujudkan dalam dirinya miniatur alam semesta melalui penangkapannya terhadap hakikat alam semesta secara apa adanya. Hal ini sejalan dengan ungkapan hadis Nabi Saw. yang berbunyi, "*Ya Allah, tunjukkanlah padaku segala sesuatu apa adanya.*"

Rasa ingin tahu atau mencari kebenaran ini, sekali lagi, merupakan fitrah yang tersimpan dalam diri setiap manusia. Setiap manusia memiliki fitrah ini, tetapi, kata Muthahhari, tidak semua manusia memaksimalkannya, sehingga timbul lah perbedaan dalam kualitas intelektual manusia. Kecenderungan fitrah ini bisa kuat dan bisa lemah, tergantung situasi dan kondisi yang meliputi manusia.[30] Karena kecenderungan yang kuat ini, lahirlah para ilmuwan dan pemikir.

b. Kecenderungan pada nilai kebaikan (etika) dan nilai keutamaan

Kecenderungan manusia pada nilai-nilai kebaikan dan keutamaan ini ditunjukkan dalam bentuk sikap akhlak yang mulia. Secara fitrah, manusia ingin menjadi orang baik dan ingin pula kebaikan yang dimilikinya dirasakan oleh orang lain. Misalnya, setiap manusia ingin menjadi seorang yang jujur, rendah hati,

tangguh dalam menghadapi segala tantangan hidup, bertanggung jawab dan lain sebagainya, dan sebaliknya, tidak ingin menjadi seorang pendusta, sombong, ringkih dalam menghadapi tantangan, tidak bertanggung jawab dan lainnya dari sifat-sifat buruk. Demikian pula, dalam diri manusia ada kecenderungan untuk berempati kepada lingkungannya seperti, membantu orang lain, berbuat baik, menghargai, siap berkorban untuk orang lain dan lain sebagainya.[31]

Dalam kehidupan sosial sehari-hari, kita sering mendengar ungkapan-ungkapan agar kita kembali ke hati nurani atau agar kita bertanya kepada hati nurani. Ungkapan ini merupakan bukti bahwa dalam diri manusia ada kecintaan dan kecenderungan pada kebaikan dan keutamaan, dan itulah, menurut Muthahhari, yang dimaksud dengan fitrah. Kecenderungan fitrah ini juga, pada setiap manusia berbeda-beda, tergantung bagaimana seseorang menjaga kebersihan dan kemurnian fitrahnya ini. Hadirnya para pahlawan dan para moralis di tengah masyarakat manusia tidak lain karena kecenderungan fitrah ini masih terjaga secara utuh.

c. Kecenderungan pada keindahan (estetika)

Muthahhari mengatakan bahwa setiap manusia menyukai keindahan, meskipun dalam bentuk yang berbeda-beda. Kecenderungan itu ditunjukkan dalam penampilan manusia yang ingin bagus dan indah dalam berpakaian atau memiliki rumah dan kendaraan atau yang lainnya. Juga kecenderungan ini terekspresikan dalam kecintaannya pada sesuatu yang indah, baik

keindahan alam maupun karya seni dengan berbagai macam dan ragamnya. Dalam kaitannya dengan fitrah ini, Muthahhari berpendapat bahwa karena alasan itu al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab yang indah, dan juga dianjurkan agar al-Qur'an dibaca dengan indah (*tartīl*) dengan harapan supaya manusia tertarik pada Qur'an dari sisi estoteriknya.[32]

Ketertarikan pada keindahan itu pasti ada pada setiap manusia, tetapi mereka mungkin berbeda-beda dalam menentukan obyek keindahan itu sendiri. Perbedaan ini justru memperkaya khazanah kesenian yang luar biasa dan tidak ternilai dengan materi.

d. Kecenderungan pada kreatifitas

Manusia, berbeda dengan binatang, mempunyai daya kreatifitas yang menakjubkan. Disamping manusia memiliki rasa ingin tahu seperti yang sudah diterangkan, selalu ingin mencoba hal-hal baru yang belum pernah ada sebelumnya.

Menurut Muthahhari, belajar dilakukan manusia untuk memenuhi rasa kengintahuannya terhadap hal-hal yang belum diketahuinya, sedangkan berkarya timbul karena kecenderungan manusia untuk mewujudkan hal-hal yang belum ada. Dengan kecenderungan fitrah ini, tarap kehidupan manusia dari generasi ke generasi terus berkembang dan maju.

Untuk membuktikan adanya kecenderungan fitrah ini, Muthahhari memberikan gambaran tentang prilaku anak-anak. Dia mengatakan bahwa seorang anak kecil ketika berhasil

membuat sesuatu, dia merasa senang. Tetapi dia tidak berhenti dengan karyanya itu saja, dia akan mencoba membuat sesuatu lain yang baru, dan seterusnya. Muthahhari juga kembali menegaskan seperti dalam kecenderungan-kecenderungan fitrah yang lain, bahwa kecenderungan ini perlu ditumbuh-kembangkan dan dididik sehingga akan lahir orang-orang yang kreatif.[33]

e. Kecenderungan pada *'isyq* dan penyembahan

'Isyq, yang menyebabkan penyembahan, menurut keterangan Muthahhari, adalah kecenderungan fitrah yang unik dan menakjubkan, serta sulit untuk dijelaskan, dan ia tidak sama dengan cinta, bahkan lebih tinggi dari cinta. Cinta ada dan tumbuh pada diri manusia terhadap sesama manusia; pasangan, saudara, orang tua, anak, teman, guru, murid dan lain sebagainya. Cinta juga, sampai pada batas tertentu, dimiliki binatang.

Masalah *'isyq* ini menjadi bahasan para filsuf Muslim, seperti, Ibn Sīna secara khusus membahasnya dalam sebuah tulisan, Mulla Shadra membahasnya dalam kitab *al-Asfār al-Arba'ah* sebanyak empat puluh halaman, dan juga Nashiruddin al-Thusi. Mereka membagi cinta pada dua macam; cinta yang muncul karena naluri (*gharīzah*) dan cinta spiritual (*'isyq*). Gelora cinta naluri akan segera padam ketika yang mencintai (*al-muḥibb*) dipertemukan dengan yang dicintainya (*al-maḥbūb*), tetapi tidak demikian dengan *'isyq*. Gejolak *'isyq* tidak akan pernah padam jika telah muncul pada diri seseorang. Ketika subyek *'isyq* (*'āsyiq*) berjumpa dengan obyek *'isyq* (*ma'syūq*),

maka gejolaknya akan bertambah menjadi-jadi. Tentang gelora *'isyq* ini, Muthahhari mengutip syair Ibn Arabi;

Aku peluk Dia, tapi jiwaku masih *'isyq* pada-Nya. Adakah jarak yang lebih dekat dari pelukan?

Aku ciumi bibirnya agar sirna gejolak *'isyq*-ku, namun yang aku dapati gejolak itu makin bertambah.

Seakan-akan dahaga hatiku ini tak kan terobati, selain dua ruh (ruhku dan Ruh Sang Kekasih) menyatu. dan syair Hafidz Sa'di;

> *'Isyq* sangat perkasa, akulah yang menjadi korban *'isyq*. Aku bagaikan bulan bersinar, karena sinar sang *'isyq*

Gejolak *'isyq* seorang yang *'āsyiq* (subyek *'isyq*) akan mereda ketika telah hanyut dan *fan*ā*'* bersama *ma'syūq* (obyek *'isyq*)-nya. Nashīruddīin al-Thūusi menyebutkan puncak perjumpaan antara *'āsyiq* dan *ma'syūq* dengan istilah kesatuan antar jiwa (*musyākalah bayna al-nufūs*), dan Muthahhari menyebutnya dengan keterhanyutan *āsyiq* di hadapan *ma'syūq*.[34]

Kecenderungan *'isyq* inilah yang dimaksud oleh Muthahhari dengan agama. Oleh karenanya, menurut Muthahhari, agama adalah bagian dari fitrah manusia.[35] Pandangannya ini sama dengan pandangan para pemikir dan filsuf Islam tersebut sebelum ini. Besar kemungkinan bahwa pandangannya dan pandangan mereka terilhami oleh al-Qur'an dan hadis.

Agama Islam dan Konsep *Khātamiyyah*

Pada pembahasan yang lalu dapat disimpulkan bahwa Muthahhari dan para teolog dan filsuf Syi'ah berpendapat bahwa agama atau beragama merupakan bagian dari fitrah manusia. Dengan demikian, kecenderungan ber-agama telah dimiliki oleh manusia sejak manusia itu ada. Fitrah beragama ini sebagaimana kecenderungan fitrah lainnya bisa menguat dan bisa juga melemah, tergantung bagaimana seseorang menjaga dan memeliharanya. Namun, sebagaimana diakui oleh mereka, fitrah beragama ini tidak lebih dari sekedar kepercayaan terhadap adanya Pencipta dan keinginan untuk berhubungan dengan-Nya. Adapun ajaran-ajaran agama dan untuk memilih satu agama dari agama-agama yang ada, maka itu karena faktor-faktor lain selain fitrah, meskipun sejatinya fitrah manusia cenderung ke agama yang sesuai dengan fitrah.

Agama Islam

Muthahhari meyakini bahwa agama yang sesuai dengan fitrah manusia adalah agama Islam, dan al-Qur'an hanya menyebut satu agama saja sebagai agama fitrah, agama yang *hanīf* dan agama yang menjadi *shibghah* Allah. Agama yang demikian itu adalah Islam.[36] Oleh karena itu, perlu diuraikan pandangan-pandangan Muthahhari tentang agama Islam yang diyakininya sebagai satu-satunya agama yang sesuai dengan fitrah manusia.

Muthahhari menjelaskan bahwa para Nabi semuanya membawa agama yang benar dan mereka diutus oleh Allah Swt.

untuk zaman mereka dan kepada kaum mereka sendiri. Seluruh Nabi, baik pembawa syariat maupun bukan pembawa syariat, menyerukan pada satu ajaran. Dasar-dasar ajaran para nabi yang dinamakan dengan *dīn* adalah sama (satu). Perbedaan syariat-syariat samawi; terjadi pada serangkaian masalah-masalah cabang (*far'*) yang disesuaikan dengan tuntutan-tuntutan zaman, karekteristik-karekteristik lingkungan dan watak-watak masyarakat yang menjadi sasaran dakwah mereka. Dengan perbedaan-perbedaan itu, mereka mengajak ke satu tujuan; dan ajaran-ajaran para Nabi satu garis lurus, namun yang disampaikan oleh yang satu lebih tinggi dari yang lain. Ajaran-ajaran yang disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw. tentang ketuhanan, hari akhir dan alam semesta lebih tinggi dari yang disampaikan oleh Nabi yang lain. Muthahhari mengumpamakan kondisi umat manusia seperti seorang siswa yang belajar di sekolah, dimulai dari kelas satu dan seterusnya.[37] Karena itu, jelas Muthahhari, para nabi berbeda dengan para filsuf. Setiap filsuf mempunyai pandangan dan pemikiran tersendiri, sehingga banyak aliran filsafat, yang satu membantah yang lain. Tidak demikian halnya dengan para nabi. Mereka saling membenarkan ajaran yang disampaikan oleh sesama mereka, dan mereka tidak saling menyalahkan. Para nabi yang datang lebih dahulu menyampaikan berita tentang akan datangnya nabi yang berikutnya, dan nabi yang datang setelahnya menyuruh umatnya agar mengimani nabi yang mendahuluinya.[38]

Kemudian Muthahhari menambahkan bahwa al-Qur'an menamakan agama Allah yang disampaikan oleh para Nabi; dari

Nabi Adam a.s. sampai dengan Nabi Muhammad Saw. dengan sebuah nama, yaitu *Islām*. Meskipun dia menyangkal bahwa setiap nabi menyebutkan istilah *Islām*, tetapi dia meyakini bahwa nama yang paling tepat untuk sebuah agama Allah, adalah Islam.[39] Lalu dia mengutip ayat yang berbunyi, "*Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam*."[40] Dan ayat, "*Ibrahim bukanlah seorang Yahudi dan bukan pula seorang Nashrani, tetapi dia adalah seorang Muslim yang lurus* (hanīfan Musliman)."[41]

Dalam keterangan lain, Muthahhari berlandaskan ayat 213 surat al- Baqarah dan ayat 13 surat al-Syūrā, menjelaskan bahwa pada mulanya manusia itu mempunyai satu agama yang datang dari Allah Swt.. Lalu seiring dengan bertambahnya jumlah manusia, terjadilah penyimpangan-penyimpangan yang mengakibatkan perbedaan dan perpecahan di antara mereka. Pada akhirnya, mereka menambahkan ajaran-ajaran baru ke dalam agama yang satu itu. Kemudian Allah Swt. mengutus kepada mereka para nabi dan mengajak mereka agar kembali ke agama yang satu dan lurus itu.[42] Oleh karena itu, agama yang disampaikan melalui Nabi Nuh juga disampaikan melalui nabi-nabi yang lain setelahnya.[43] [44] Perjalanan panjang para nabi a.s. dalam menyampaikan agama Allah Swt. itu diakhiri dengan datangnya Nabi Muhammad Saw.. Oleh karenanya, menerima ajaran Allah secara total dan pasrah (*taslīm*) dicirikan dengan menerima agama Islam, seperti yang Allah Swt. jelaskan tentang Ibrahim sebagai Muslim yang belum tercemari oleh ke-yahudi-an dan ke-nashrani-an.[45] Pandangan Muthahhari ini jelas bertentangan dengan apa yang didefinisikan oleh Nurkholis

Majid dan para pemikir Muslim pluralis lainnya tentang makna Islam dari sisi generiknya.[46]

Kemudian setelah mengutip ayat, *"Dan barangsiapa menginginkan agama selain Islam, maka tidak akan diterima darinya. dan dia di akhirat nanti termasuk dari orang-orang yang rugi*."[47] Muthahhari menolak pemaknaan Islam dari sisi generiknya saja;

> Jika dikatakan bahwa yang dimaksud dengan kata "Islam" dalam ayat ini adalah pasrah kepada Tuhan dan bukan agama kita yang secara khusus,[48] maka jawaban kami adalah bahwa benar Islam artinya adalah pasrah, dan agama Islam tiada lain dari pasrah itu sendiri. Tetapi hakikat pasrah pada setiap zaman mempunyai bentuk tertentu, dan bentuk pasrah pada zaman ini ditunjukkan dengan agama yang dibawa oleh Nabi penutup para nabi. Oleh karenanya kata Islam hanya sesuai dengan agama ini saja. Dengan kata lain, berpasrah diri kepada Allah menuntut penerimaan semua perintah-perintahNya. Jelas, bahwa termasuk dari perintahNya adalah mengamalkan perintahNya yang terakhir, dan perintah yang terakhir adalah agama yang dibawa oleh Nabi yang terakhir ini.[49]

Dari keterangan-keterangan Muthahhari tersebut, jelas bahwa dia menerima Islam yang formal karena keyakinannya bahwa hanya Islam yang formal saja yang benar-benar mengandung makna Islam yang generik, yaitu pasrah secara total (*taslīm*) kepada Tuhan alam semesta. Oleh kerena itu,

Muthahhari menolak pluralisme agama yang menyatakan bahwa semua agama samawi itu benar,[50] juga menolak pandangan yang mengatakan bahwa manusia cukup beriman kepada Tuhan dan mengikuti satu agama samawi dengan konsisten, adapun ajaran-ajaran agama yang beragam tidak lah penting, karena Muhammad maupun Isa adalah utusan-utusan Tuhan. Yang penting, menurut pandangan ini, seseorang rajin ke gereja satu minggu sekali, atau rajin melaksanakan solat lima kali sehari.[51]

Konsep Khātamiyyat *(Agama Penutup)*

Agama Islam dalam pandangan Muthahhari tidak hanya menghapus dan mengakhiri agama-agama samawi sebelumnya, tetapi juga Islam sebagai agama yang diturunkan oleh Tuhan untuk semua manusia dari sejak diutusnya Nabi Muhammad Saw. sampai dengan hari akhir. Pandangan ini didasari dengan beberapa ayat Quran, di antaranya, "*Bukanlah Muhammad itu ayah seseorang dari laki-laki kalian, tetapi dia adalah seorang utusan Allah dan penutup para Nabi* (*khātam al-nabiyyīn*)."[52]

Sebagian *qirā'ah* membacanya dengan *khātim* bukan *khātam*, tetapi menurut Muthahhari, maksud kedua kata ini sama saja, yaitu penutup. Karena *khātam* sendiri secara bahasa bermakna sesuatu yang dengannya ditutup (ما يختم به).[53]

Adapun ayat, "*Demikian pula, Kami jadikan kalian sebagai umat yang* wasath *agar kalian menjadi saksi-saksi atas umat manusia lainnya, dan Rasul menjadi saksi atas kalian*,"[54] Muthahhari menafsirkan kata *wasath* dengan makna "standar

dan sempurna", dengan pengetian bahwa umat Nabi Muhammad adalah umat yang sempurna dan standar sehingga jika ada umat nabi yang baru setelah umat Nabi Muhammad, maka umat Islam tidak bisa dikatakan sebagai umat *wasath*, karena, seperti yang telah dijelaskan, ajaran nabi yang berikut melengkapi dan menyempurnakan ajaran nabi sebelumnya. Oleh karena umat Nabi Muhammad adalah umat yang *wasath*, maka tidak akan ada lagi Nabi setelah beliau.[55]

Muthahhari berargumen bahwa ditutup dan diakhirinya agama samawi dengan agama Islam yang dibawa oleh Nabi Terakhir, Muhammad Saw., karena kesiapan umat Islam untuk menjaga agama ini sampai hari akhir, dan karena kemampuan mereka untuk menyampaikannya kepada umat lain, melalui para ulama. Ulama Islam, seperti yang disebutkan dalam beberapa hadis, bertugas sebagai muballig yang fungsinya sama dengan fungsi para nabi dari Bani Israel, yang tidak membawa syariat.[56]

Kemudian dengan rinci, Muthahhari menyebutkan tentang peranan dan kriteria ulama sebagai pewaris Nabi dalam bukunya, *Khātamiyyat*.[57] Dengan kata lain, Tuhan telah mempercayakan tugas dakwah kepada umat Islam itu sendiri, sehingga tidak perlu mengutus nabi lagi. Oleh karena itu, setelah agama Islam dan setelah turunnya al-Qur'an tidak akan ada ajaran yang baru. Yang terjadi di tengah umat Islam adalah penafsiran-penafsiran yang terus mengalami perubahan dan perkembangan dengan tanpa merubah esensi ajaran-ajaran Islam itu sendiri.

Muthahhari menyadari bahwa dengan berakhirnya kenabian tidak berarti manusia tidak akan mendapatkan bimbingan dari Allah secara langsung. Dia mengakui bahwa seseorang karena kebersihan hatinya dan ketaqwaannya yang tinggi bisa mendapatkan ilham dari Allah Swt.. Dan ilham itu benar adanya, selama ilham itu berada dalam koridor ajaran Islam dan tidak menyimpang darinya. Ilham seperti ini biasa dialami oleh para urafa' yang saleh. Muthahhari menyebut orang-orang seperti itu dengan istilah *al-muḥaddats* (orang yang diajak bicara secara ghaib).[58] Meskipun ilham ini terbuka kemungkinannya, Muthahhari menegaskan bahwa manusia tetap harus mengembangkan kemampuan intelektualnya. Pengembangan ilmu pengetahuan tidak bertentangan dengan konsep *khātamiyyah* yang diyakininya.[59]

Terdapat empat pilar *khātamiyyah* yang disebutkan oleh Muthahhari;

Pertama, manusia adalah makhluk yang terus berubah, namun perubahannya tidak keluar dari porosnya. Yang menjadi poros perubahan itu adalah esensi manusia itu sendiri. Islam tidak menghendaki manusia keluar dari esensi (jati diri)-nya sendiri. Oleh karenanya, Islam melarang manusia menjalankan kehidupan kependetaan (*rahbanah*) dengan meninggalkan dunia, dan juga mengecam manusia menjadi budak hawa nafsu. Manusia yang baik, menurut Islam, adalah manusia yang dapat hidup seimbang.[60]

Kedua, adanya undang-undang yang tetap dan undang-undang yang berubah. Kata Muthahhari, dengan melihat kondisi

manusia seperti tersebut di atas, maka Islam sebagai agama yang terakhir, harus mampu menyelaraskan dirinya dengan kondisi manusia itu. Oleh karenanya, terdapat dua jenis undang-undang dalam agama Islam; undang-undang yang konstan (*tsābit*) dan undang-undang yang dinamis (*mutaghayyir*).

Ketiga, melestarikan tradisi intelektual dan *ijtihad*. Muthahhari meyakini bahwa ijtihad harus dipertahankan sampai hari kiamat, karena tanpa ijtihad, agama Islam akan mengalami kemandekan intelektual. Para Mujtahid berkewajiban memisahkan mana hukum agama yang konstan dan mana yang bisa berubah. Mereka adalah orang-orang yang benar-benar memahami ajaran Islam dengan baik dan memahami situasi dan kondisi zaman.[61] Muthahhari menambahkan bahwa mujtahid tidak hanya menonjol dari sisi intelektualitas saja, tetapi juga harus memiliki tingkat spiritualitas yang tinggi seperti, wara', zuhud dan berani menyampaikan kebenaran di hadapan siapapun dan dalam kondisi apapun.[62]

Keempat, al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam. Al-Qur'an, menurut Muthahhari, merupakan sebuah misteri yang selalu menantang untuk dikaji isinya, sebagaimana alam semesta yang masih menyimpan misteri yang belum terungkap semuanya oleh para ilmuwan.[63]

Dengan konsep *khātamiyyah* ini, Muthahhari ingin menyatakan bahwa agama Islam adalah agama yang sempurna (*kāmil*) dan lengkap (*tāmm*), tiada agama seperti agama Islam. Karena itu, agama-agama di luar Islam, diyakini oleh

Muthahhari, tidak sempurna dan tidak bisa dipertanggung jawabkan kebenarannya dan jaminannya dapat memberikan keselamatan.

Konsep Kebenaran dan Keselamatan

Yang menjadi dasar isu pluralisme agama adalah masalah kebenaran semua agama dan keselamatan para pengikutnya. Untuk itu, perlu dibahas tentang kebenaran dan keselamatan dalam persepsi Muthahhari.

Kebenaran Mutlak dan Tunggal

Sebagaimana telah disebutkan pada sub yang lalu bahwa Muthahhari menolak pluralisme agama, sehingga sebagai konsekwensi logisnya adalah bahwa yang benar hanya satu. Lebih dari itu, Muthahhari pun meyakini bahwa kebenaran dalam alam ciptaan dan ajaran Tuhan itu bersifat mutlak. Pandangan Muthahhari ini jelas dipengaruhi pandangan filsafatnya. Ada baiknya kita melihat bagaimana pandangan filosofis Muthahhari tentang kebenaran dan kebatilan.

Dalam bukunya yang berjudul *al-Haqq wa al-Bāthil*,[64] Muthahhari menguraikan tiga pendapat dari para filsuf tentang kebenaran secara ontologis. Menurut Muthahhari, pendapat pertama, yaitu pendapat kebanyakan materialisme yang beranggapan bahwa alam semesta ada tidak berdasarkan pada satu kebenaran saja. Kedua, pendapat filsuf metafisik (*Ilāhiyyīn*) yang meyakini bahwa alam semesta ada berdasarkan sebuah

sistem yang benar dan juga baik. Ketiga, pendapat yang mengatakan bahwa alam semesta terdiri dari kebenaran dan kebatilan, atau kebaikan dan keburukan.[65]

Sebagai seorang filsuf dan pemikir Muslim, Muthahhari cenderung pada pendapat yang kedua. Kecenderungannya ini juga tidak bisa dilepaskan dari pengaruh teks-teks keislaman yang menyatakan bahwa alam ciptaan ini tidak mungkin diciptakan oleh Allah Swt. tanpa tujuan, dan sebagai sesuatu yang sia-sia.[66] Dalam pandangan filsafat Muthahhari bahwa kebenaran, kebaikan dan kesempurnaan itu identik dengan "ada" (*wujūd*), sedangkan kebatilan, keburukan dan kekurangan identik dengan ketiadaan (*'adam*). Oleh karenanya, semua yang ada di alam ini benar, baik dan sempurna sesuai dengan tingkat wujud yang dimilikinya. Sedangkan kebatilan, keburukan, dan kekurangan yang mutlak pada hakikatnya tidak ada di alam semesta ini.[67] Selanjutnya yang ingin dikatakan Muthahhari dengan pandangannnya ini adalah bahwa wujud itu bersifat gradual (*tasykīk*); dari tingkatan yang tertinggi, yaitu "wujud-murni" yang tanpa ketiadaan (kekurangan dan keburukan) sedikitpun dan tidak terbatas, sampai dengan wujud terendah yang berbatasan dengan ketiadaan. Wujud murni yang tanpa ketiadaan dan tidak terbatas itu adalah wujud Tuhan. Adapun wujud yang tidak murni adalah wujud alam semesta; malaikat, jin, manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan dan benda-benda mati. Dalam filsafat *Shadra'iyyah* yang dianut oleh Muthahhari, dibahas tentang *wujūd* (eksistensi) dan *māhiyah* (kuiditas). *Māhiyah* tidak lain dari batas wujud, atau sesuatu yang terdefinisikan

(definisi=genus+diferensia). Sesuatu yang terbatas dan terdefinisikan memiliki wujud, kesempurnaan dan kebaikan yang sesuai dengan kadar wujud yang dimilikinya. Oleh karena wujud *māhiyah* itu terbatas oleh ke-*māhiyah*-annya, demikian pula kesempurnaan dan kebaikan yang ada padanya terbatas dengan ke *māhiyah*-annya, maka wujud-wujud *māhiyah* tidak mutlak. Dengan kata lain, *māhiyah* terdiri dari wujud dan ketiadaan. Oleh karena Tuhan tak terdefinisikan dan tak terbatasi, maka Dia adalah Murni Wujud (*Maḥdh al-Wujūd*).[68]

Berkaitan dengan agama dan ajaran, terdapat agama yang benar secara mutlak dan ada pula agama yang kebenarannya tidak mutlak. Setiap agama mengandung kebenaran, tetapi harus ada agama yang memiliki kebenaran secara mutlak. Agama-agama samawi selain Islam mengandung kebenaran, tetapi telah tercemari dengan penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan oleh para pengikutnya sendiri sehingga terjadi perbedaan-perbedaan yang sangat mendasar antara ajaran-ajarannya. Di dalam agama Islam pun ada penyimpangan-penyimpangan yang dilakukan oleh umatnya. Namun, penyimpangan-penyimpangan yang terjadi dalam agama itu akan sirna, karena ia tidak berasal dari kebenaran yang mutlak, dan ia bersifat batil (tiada),[69] atau, dalam istilah al-Qur'an, ia laksana buih-buih yang akan sirna.[70] Para Nabi diutus oleh Allah secara estafet untuk menyampaikan dan menjaga kebenaran mutlak, yang datang dari Kebenaran yang Mutlak. Pada akhirnya, jelas Muthahhari, agama yang benar secara mutlak dan tidak tercemari oleh penyimpangan-penyimpangan tersebut

akan menang sambil mengutip ayat, *"Dialah yang telah mengutus rasul-Nya dengan petunjuk dan agama kebenaran untuk Dia menangkan atas agama semuanya, meskipun orang-orang musyrik membencinya."*[71] Agama yang benar secara mutlak dan yang akan dimenangkan oleh Allah Swt. adalah Islam.[72]

Keselamatan Non-Muslim

Secara sekilas, dengan memperhatikan pandangan Muthahhari yang tidak pluralis, maka akan disimpulkan bahwa Muthahhari akan menganggap agama-agama non-Islam tidak benar, atau bahkan sesat, dan para penganutnya tidak akan selamat di akhirat. Namun, permasalahan teologis bukanlah masalah eksak dan harga mati, apalagi Muthahhari sebagai pemikir Syi'ah Imamiah yang menjadikan masalah keadilan Tuhan sebagai ajaran yang prinsipil.[73] Keyakinannya pada keadilan Tuhan tidak memungkinkannya untuk menyatakan bahwa perbuatan baik yang dilakukan oleh non-Muslim tidak diterima secara mutlak, dan mereka, tanpa kecuali, pasti akan masuk neraka. Totalisme atau kemutlakan seperti ini justru bertentangan dengan prinsip keadilan yang diyakininya. Tetapi pada saat yang sama, Muthahhari tetap meyakini bahwa agama yang benar dan yang memberikan keselamatan hanya agama Islam. Dua keyakinan ini; keyakinan terhadap keadilan Tuhan dan keyakinan bahwa hanya Islam yang benar, tidak saling bertentangan. Di sinilah menariknya pandangan Muthahhari dan para pemikir Syi'ah Imamiah dalam memadukan dua keyakinan ini.

Pandangan Muthahhari tentang perbuatan baik yang dilakukan oleh non-Muslim dikupas dalam bukunya yang berjudul *al-'Adl al-Ilāhī*. Dia memasukan pembahasan ini dalam kajiannya tentang keadilan Tuhan untuk menununjukkan bahwa masalah ini erat kaitannya dengan keadilan Tuhan. Oleh karena itu, untuk mengantarkan pada pembahasan tentang perbuatan baik yang dilakukan oleh non-Muslim perlu dibahas terlebih dahulu, meskipun ringkas, pandangan Muthahhari tentang keadilan Tuhan. Berikut ini, pembahasan tentang keadilan dalam pandangan Muthahhari. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan tentang syarat-syarat diterimanya perbuatan oleh Allah Swt., menurut Muthahhari.

Sebelum memasuki uraian tentang keadilan dan nilai perbuatan baik non-Muslim, perlu dikemukakan tentang latar belakang kemunculan masalah ini. Muthahhari membahas masalah ini karena sebuah fakta yang terjadi di negerinya, Iran. Yaitu adanya sekelompok suster yang dengan sengaja datang dari Perancis untuk membantu para penderita kusta di sebuah rumah sakit di kota Masyhad. Mereka dengan semangat melakukan tugas itu, di saat tiada satupun dari orang Muslim yang mau melakukannya. Jika ada waktu luang, mereka rajin melakukan ritual keagamaan mereka. Kenyataan itu, kata Muthahhari, menimbulkan banyak pertanyaan dari beberapa orang Muslim, apakah para suster itu akan masuk surga atau tidak ? Selain itu, Muthahhari mendapatkan banyak pertanyaan dari sejumlah pemuda tentang jasa-jasa para penemu teknologi seperti Edison dan lainnya, apakah jasa mereka itu tidak berarti di akhirat nanti, hanya karena mereka non-Muslim? [74]

Muthahhari sendiri mengakui bahwa masalah perbuatan baik non-Muslim ini penting sekali dan menyentuh masalah keadilan Tuhan. Oleh karena masalah ini berkaitan dengan keadilan Tuhan, maka terlebih dahulu perlu dibahas prinsip keadilan Tuhan.

a. Keadilan Tuhan

Ada empat definisi keadilan yang dikemukakan Muthahhari;

a. keseimbangan atau keserasian,
b. kesamaan, atau tidak membeda-bedakan (diskriminatif),
c. menjaga hak-hak orang lain, atau memberikan hak pada pemiliknya,
d. mencurahkan karunia kepada seseorang dengan kapasitasnya. Lawan kata dari keadilan adalah kezaliman, yang maknanya berlawanan dengan masing-masing dari makna keadilan tersebut.

Keempat definisi ini, menurut Muthahhari, berlaku bagi seluruh perbuatan dan ciptaan Allah Swt.. Masing-masing definisi mempunyai kaitan dengan alam ciptaan tersendiri. Misalnya, a) Allah Swt. menciptakan alam semesta penuh dengan keseimbangan dan keserasian yang menakjubkan; b) Allah Swt. Maha Adil dalam arti bahwa Dia menyiapkan sumber kehidupan kepada semua ciptaan-Nya; manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan; c) Allah juga bersifat adil terhadap hamba-hambaNya dalam memberikan kepada mereka imbalan atau hak sesuai

dengan jerih payah mereka; dan d) Allah Swt. selalu mencurahkan karunia dan rahmat-Nya kepada manusia sesuai dengan kadar wujud yang dimilikinya.[75]

b. Perbuatan Baik non-Muslim

Dengan amat hati-hati, Muthahhari mencoba mengurai masalah perbuatan baik non-Muslim dan mengawalinya dengan pernyataan berikut;

> Kami tidak bermaksud dari pembahasan ini menentukan nasib orang-per orang. Misalnya, kami tidak ingin memastikan bahwa seorang suster itu termasuk ahli surga atau ahli neraka, karena kami kami tidak mengetahui secara pasti bagaimana pemikiran dan keyakinannya yang sebenarnya? Apa motifasi-motifasinya? dan apa karakter-karakter spiritualitas dan moralnya ?, bahkan kami tidak mengetahui apa perbuatan-perbuatannya secara keseluruhan? Tidak ada yang kami ketahui darinya selain layanan-layanan keilmuan saja.[76]

Kemudian dia mengatakan bahwa sebenarnya perhitungan (*hisāb*) orang-per orang berada di tangan Allah Swt., dan tiada seorang pun berhak memberikan pendapat yang pasti tentang seseorang, apakah dia akan masuk surga atau masuk neraka? Jika ditanya apakah seorang ulama tertentu, yang terkenal dengan ilmu dan kesalehannya, pasti akan masuk surga? Maka, kata Muthahhari, jawabannya adalah bahwa sepengetahuannya, ulama itu adalah seorang yang berjasa dalam bidang ilmu agama, dan seorang yang selama hidupnya penuh dengan

ketakwaan dan perbuatan-perbuatan baik. Namun apakah seratus persen dia akan akan masuk surga, maka hal itu bukan wewenang kami untuk menentukannya. Hanya Allah saja yang mengetahui apa yang tersimpan di hati manusia, dan Dia saja yang akan meng-*hisāb*-nya.

Muthahhari mengecualikan dari pernyataannya itu, orang-orang yang yang telah diketahui secara pasti akan menjadi penghuni surga, seperti para nabi dan rasul, atau yang akan menjadi penghuni neraka seperti Fir'aun dan lainnya.[77] Dia mengutip teguran Nabi Saw. kepada seorang perempuan yang meratapi suaminya dengan mengatakan, "Selamat berbahagia, hai suamiku. Engkau akan masuk surga." Nabi menegurnya dengan menanyakan bahwa dari mana dia mengetahui bahwa suaminya akan masuk surga? Apakah telah turun padanya wahyu? Apakah dia mengetahui ketentuan Allah Swt. untuk manusia?

Muthahhari juga tidak membenarkan sikap sebagian orang yang membanding-bandingkan keutamaan tokoh-tokoh dalam sejarah Islam, karena keterbatasan manusia dalam mengetahui hakikat mereka yang sebenarnya.

Sikap Muthahhari yang hati-hati dalam menentukan nasib manusia di akhirat tidak berarti dia tidak tegas dalam menyatakan kebenaran. Baginya, sudah jelas bahwa agama yang diterima oleh Allah Swt. adalah agama Islam, dan setiap zaman hanya satu agama yang benar. Dia juga dengan tegas menolak

pluralisme agama, seperti yang telah disebutkan pada penjelasan yang lalu tentang makna Islam.

Kembali ke pembahasan tentang perbuatan baik non-Mulim, Muthahhari menyebutkan tiga pandangan tentang nilai perbuatan baik non-Muslim;

Pertama, pandangan kelompok yang disebut oleh Muthahhari dengan kaum cendekiawan semu (*rawsyanfikr mābhā*). Pandangan ini mengatakan bahwa tidak ada perbedaan antara seorang Muslim dengan non-Muslim; siapapun yang melakukan kebaikan, maka berhak mendapatkan pahala dan imbalan dari Allah Swt.. Argumentasi yang digunakan dalam mendukung pandangan ini adalah argumen rasional dan tekstual.

Mereka, menurut Muthahhari, menyusun argumen seperti ini; Allah Swt. Maha Adil, dalam arti bahwa Dia mempunyai sikap yang sama terhadap manusia; tidak pilih kasih terhadap mereka, dan Dia berada (*mawjūd*) di setiap tempat dan masa; bagi-Nya tidak berbeda antara timur dan barat, utara dan selatan, atas dan bawah, juga tidak berbeda antara masa lalu, masa sekarang dan masa akan datang. Manusia semuanya; dari manapun dia berasal dan kapanpun dia hidup, berkedudukan sama dihadapan Allah Swt. Yang membedakan yang satu dengan yang lain dihadapan-Nya adalah usaha manusia itu sendiri. Dengan demikian, tidak ada alasan bagi Allah Swt. hanya menerima perbuatan baik dari orang Muslim saja dan menolaknya dari non-Muslim, karena hal itu bertentangan dengan keadilan-Nya. Jika satu perbuatan, menurut akal, baik dan pantas

dipuji dan diberi pahala, maka ia akan tetap demikian siapapun yang melakukannya; Muslim maupun non-Muslim.[78]Adapun argumen tekstual yang mendukung pandangan ini adalah beberapa ayat Quran, antara lain;

1) Ayat-ayat yang membantah klaim orang-orang Yahudi dan Nashrani sebagai pihak yang paling benar seperti ayat, "*Dan mereka berkata, Tidak akan masuk surga kecuali orang Yahudi dan Nashrani."*[79]
2) Ayat yang berbunyi, "*Siapa melakukan kebaikan sebesar zarrah pun, Dia akan melihatnya, dan siapa melakukan kejahatan sebesar zarrah pun, Dia akan melihatnya."*[80]
3) Ayat yang berbunyi, "*Sesungguhnya Kami tidak menyianyiakan pahala orang yang melakukan kebaikan."*[81]
4) Ayat yang berbunyi, "*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, kaum Nashrani dan kaum* Shābi'īn*, yang beriman kepada Allah dan hari akhir serta berbuat kebaikan, maka bagi mereka pahala di sisi Tuhan mereka. Mereka tidak akan marasa takut dan bersedih."*[82]

Muthahhari secara singkat mengomentari ayat-ayat yang dijadikan landasan kelompok ini. Dia mengatakan bahwa ayat yang kedua dan ketiga sampai batas tertentu bisa dijadikan dalil untuk pandangan mereka itu, tetapi ayat yang keempat justru bertentangan dengan pandangan ini.[83] Padahal ayat yang keempat ini seringkali dijadikan dalil oleh penganut pluralisme agama dari kaum Muslimin. Tetapi disayangkan penulis tidak mendapatkan keterangan dari Muthhahari tentang ayat ini.

Muthahhari mengatakan bahwa sebagian dari mereka bahkan ada yang menganggap bahwa tujuan dakwah para Nabi adalah mengajak pada keadilan dan kebaikan. Jika dua hal itu terwujudkan, maka tidak perlu lagi pada keimanan kepada Allah Swt.. Atas dasar itu, orang-orang yang mengingkari Tuhan dan kiamat pun jika melakukan kebaikan, maka berhak mendapatkan pahala.[84] Pandangan ini kemudian terwakili secara utuh oleh para penganut pluralisme agama.

Kedua, kebalikan dari pandangan yang pertama. Yaitu pandangan kelompok radikal (*sahkt gīrī*). Mereka mengatakan bahwa tidak mungkin Allah menerima perbuatan baik dari non-Muslim. Alasan mereka sebagai berikut;

Jika perbuatan baik non-Muslim diterima oleh Allah, maka apa bedanya antara seorang Muslim dengan non-Muslim? dan apa artinya Islam? Jika demikian, maka Islam tidak mempunyai arti, dan hanya kesia-siaan belaka. Yang membedakan perbuatan baik yang dilakukan oleh orang Muslim dengan yang dilakukan oleh non-Muslim adalah diterima dan tidak diterimanya perbuatan baik. Selain alasan yang rasional ini, mereka juga menyebutkan beberapa ayat tentang tidak bernilainya perbuatan-perbuatan baik yang dilakukan oleh orang-orang kafir seperti ayat, "*Dan orang-orang kafir, perbuatan-perbuatan mereka seperti patamorgana (bayangan air) di… yang dikira air oleh orang yang kehausan, sampai ketika dia mendatanginya, dia tidak mendapatkan apa-apa. Dan dia mendapatkan Allah di hadapannya, maka Allah memenuhi perhitungannya, dan Allah maha cepat perhitungan-Nya.*"[85] Atau ayat yang berbunyi,

"Perumpamaan (untuk) orang-orang kafir terhadap Tuhan mereka ; perbuatan-perbuatan mereka bagaikan debu yang tertiup angin kencang di hari yang mereka tidak mendapatkan apa pun dari yang mereka lakukan. Itulah kesesatan yang jauh."[86]

Dalil-dalil itu, menurut mereka, membuktikan bahwa perbuatan baik itu akan diterima jika dilandasi iman. Sebagian dari mereka secara ekstrim mengatakan bahwa sekedar iman saja, tanpa berbuat kebaikan, cukup untuk menyelamatkan manusia dari neraka. Pandangan ekstrim ini pada zaman dahulu diwakili oleh kelompok *Murji'ah*.[87]

Ketiga, pandangan yang menurut Muthahhari adalah pandangan Qur'ani karena sesuai dengan bimbingan al-Qur'an dan filsafat *Ilāhiyyah*. Pandangan ini dapat diuraikan dengan penjelasan berikut ini.

c. Kedudukan Iman dan Kufr

Muthahhari berpendapat bahwa iman atau keimanan merupakan puncak dari penyerahan diri atau penerimaan (*taslīm*) kepada Allah Swt.. Islam seseorang belum dikatakan benar jika iman belum merasuk ke dalam hatinya.[88] Untuk lebih jelasnya, Muthahhari meyakini bahwa iman merupakan gabungan dari tiga tingkatan *taslīm*;

Tingkatan *taslīm* pertama adalah *taslīm hissī* yaitu menyerah atau menerima sesuatu secara fisik saja, tetapi akal dan hati tidak menyerah atau menerima. Mungkin seseorang menyerah

kepada seseorang karena terpaksa atau karena tidak berdaya menghadapnya secara fisik. Jika fisiknya kuat, maka dia akan melawan dan memberontak.[89] Sebagian kaum Muslimin yang masuk Islam pada peristiwa *Fath Makkah* (pembebasan kota Mekah), dikarenakan tidak berdaya menghadapi kekuatan kaum Muslimin waktu itu, bisa digolongkan ke dalam orang-orang yang *taslīm* pada tingkatan pertama ini. Demikian juga, orang-orang Munafik.

Tingkatan *taslīm* kedua adalah *taslīm aqlī*, yaitu menyerah atau menerima dengan akal dan pikiran. Mungkin saja seseorang menerima kebenaran dengan akalnya, tetapi hatinya belum siap menerima karena faktor-faktor kejiwaan, seperti: kebencian, fanatisme dan iri hati. Muthahhari mencontohkan tingkatan *taslīm* ini dengan setan yang menerima kebenaran yang datang dari Allah Swt. dengan akal dan pengetahuannya, tetapi hatinya tidak menerimanya karena kesombongannya.

Tingkatan *taslīm* ketiga adalah *taslīm qalbī* yaitu ketika hati menyerah atau menerima suatu kebenaran. Muthahhari mengatakan bahwa seorang Muslim belum dikatakan beriman jika belum menggabungkan tiga tingkatan *taslīm* ini. Iman adalah penyerahan dan penerimaan dengan hati dan akal.[90]

Kebanyakan dari kita, kata Muthahhari, menilai keislaman seseorang dari sisi lahiriahnya saja. Dengan kata lain, seorang dikatakan Muslim berdasarkan geografis atau keturunan. Padahal, menurut Muthhari, boleh jadi dia tidak sepenuhnya berserah diri atau menerima kebenaran Islam itu. Kemudian Muthahhari membagi Muslim pada dua bagian; Muslim geografis

dan Muslim substansif. Muslim geografis tidak mempunyai nilai yang berarti. Dia tidak dihukumi Muslim juga tidak dihukumi kafir. Sedangkan Muslim substansif adalah seorang yang berserah diri dan menerima kebenaran dengan akal dan hatinya. Dia siap menerima dan melakukan sesuatu setelah terbukti bahwa sesuatu itu sebuah kebenaran.

Berkaitan dengan Muslim substansif ini, Muthahhari menambahkan bahwa jika seorang itu siap berserah dan menerima kebenaran (Muslim substansif) dengan akal dan hatinya, tetapi karena beberapa faktor dia tidak sampai mengenal agama Islam, maka orang itu tidak dapat disalahkan (*muqashshir*), dan Allah tidak akan menyiksanya, bahkan dia termasuk orang yang selamat.[91] Tanpa ragu, Muthahhari memberikan contoh Muslim substansif dengan figur Descartes, yang memulai pencariannya terhadap kebenaran dengan ungkapannya yang terkenal," *Cogito, ergosum* ". Menurut Muthahhari, jika Descartes jujur dan benar dalam pengakuannya bahwa dia memeluk agama Kristen karena, menurutnya, setelah mengadakan penelitian terhadap beberapa agama, dia menyimpulkan bahwa Kristen-lah agama yang benar, tetapi jika ada agama lain yang lebih benar dari Kristen, maka dia akan meninggalkan Kristen dan memeluk agama itu, maka dia termasuk seorang Muslim substansif atau, dalam istilah lain, *Muslim fitrah*.[92]

Muthahhari menyatakan bahwa *kufr* (kekufuran), sebagai lawan dari iman, terjadi karena dua sebab, dan karenanya orang kafir ada dua macam; kafir karena menolak dan menentang kebenaran, dan kafir karena kebodohan. Dia berpendapat

bahwa sesuai dangan dalil-dalil rasional dan tekstual, orang yang kafir dikarenakan menolak dan menentang kebenaran, padahal dia mengetahui kebenaran, atau kebenaran itu telah sampai kepadanya, maka orang itu berhak mendapatkan siksaan. Sedangkan orang yang kafir karena kebodohan, atau kebenaran belum sampai kepadanya, maka orang ini mendapatkan ampunan dari Allah Swt..[93]

Dalam bukunya yang berjudul *Asynā'i bā Qur'ān*, Muthahhari lebih tegas menyatakan bahwa hakikat *kufr* adalah orang kafir yang mengetahui Islam dengan baik, tetapi oleh karena kepentingan dirinya dan fanatismenya dia tidak menghendakinya, sehingga dia menolak dan menentang Islam. Lebih lanjut, dia berpendapat bahwa ayat-ayat yang menyatakan bahwa perbuatan-perbuatan baik orang kafir itu sia-sia seperti ayat,"*Perumpamaan (untuk) orang-orang kafir terhadap Tuhan mereka; perbuatan-perbuatan mereka bagaikan debu yang tertiup angin kencang di hari yang mereka tidak mendapatkan apa pun dari yang mereka lakukan. Itulah kesesatan yang jauh*,"[94] berlaku untuk orang-orang kafir ini, bukan orang-orang kafir karena kebodohan mereka.[95]

Untuk memperjelas masalah ini, Muthahhari kembali memberi tolok ukur yang jelas tentang Muslim yang *haqiqi*, yaitu seorang yang mengetahui kebenaran, lalu menerima dan menyerahkan diri padanya. Sedangkan "kafir" adalah orang yang mengetahui kebenaran, tetapi dia menolak dan menentangnya.[96]

Dalam buku yang sama, Muthahhari menjelaskan masalah ini dengan menggunakan istilah lain yaitu, *qāshir* dan *muqashshir*. *Qāshir* adalah seorang yang tidak tahu, atau melakukan kesalahan dikarenakan ketidaktahuannya, atau dikarenakan keterbatasannya, bukan karena kesengajaannya. *Muqashshir* adalah seorang yang mengetahui dan menyadari satu keburukan, tetapi karena hawa nafsunya dia melakukan keburukan itu secara sadar.[97]

Orang-orang *qāshir* ini disebutkan dalam Quran dengan istilah *mustadh'afīn*,[98] yaitu orang-orang yang dianggap lemah dan terbatas, atau *murjawna li amrillah,*[99] yaitu orang-orang yang diharapkan mendapatkan belas kasih Allah. Muthahhari menjelaskan bahwa orang-orang yang *qāshir* ini bisa jadi adalah orang-orang kafir yang tidak menerima kebenaran, tetapi bukan karena menolak dan menentang kebenaran.[100]

Berdasarkan keterangan-keterangannya tentang *taslīm* dan *kufr* itu, Muthahhari ingin menyatakan bahwa perbuatan baik yang dilakukan oleh non-Muslim yang *qāshir* bisa jadi diterima oleh Allah Swt. dengan syarat-syarat yang akan dijelaskan nanti, atau hukum Islam yang dilanggar oleh non-Muslim yang *qāshir* tidak menyebabkan mereka harus disiksa, atau masuk neraka. Dia juga ingin menyatakan bahwa siksaan Allah Swt. hanya berlaku bagi orang *muqashshir*, baik dia itu Muslim atau non-Muslim, apalagi kafir yang menentang.

Perbuatan yang Diterima Allah Swt.

Masalah lain yang juga berkaitan dengan keadilan Tuhan dan keselamatan manusia di akhirat nanti adalah diterima atau tidaknya perbuatan baik yang dilakukan oleh manusia. Islam sebagai agama tauhid yang mengimani adanya Tuhan dan hari akhir sebagai hari pembalasan mengajarkan kepada umatnya bahwa apapun yang dilakukan oleh mereka di dunia ini akan berdampak dalam kehidupan mereka di akhirat nanti. Ajaran ini mendorong kaum Muslimin untuk berharap agar perbuatan mereka diterima oleh Allah Swt. dan akan membahagiakan mereka di akhirat. Maka menjadi penting bagi mereka untuk mengetahui hal-hal yang menyebabkan perbuatan mereka diterima olehNya.

Dua Macam Perbuatan Manusia; *Ta'abbudiyyah* dan *Tawashshuliyyah*

Para ulama *Ushūl al-Fiqh* dari kalangan Syi'ah Imamiah, termasuk Muthahhari, membagi perbuatan manusia menjadi dua macam; *ta'abbudiyyah* dan *tawashshuliyyah*.[101] *Ta'abbudiyyah* adalah perbuatan yang dilakukan oleh manusia semata-mata karena diperintahkan oleh agama seperti, salat, membaca al-Qur'an, puasa, haji dan lainnya. Jika agama tidak memerintahkan perbuatan-perbuatan itu, maka manusia tidak terdorong untuk melakukannya. *Tawashshuliyyah* adalah perbuatan yang dilakukan oleh manusia bukan semata-mata karena perintah agama, tetapi manusia melakukannya karena dorongan-dorongan tertentu; biologis, moral dan sosial, misalnya,

pernikahan, makan, minum, berusaha memiliki sifat-sifat pribadi yang luhur, dan berbuat baik kepada manusia. Jika agama tidak menyuruh manusia untuk melakukannya, maka dia tetap akan melakukannya. Perintah agama hanya memperkuat dorongan-dorongan itu.

Mereka menyebutkan beberapa syarat untuk melakukan perbuatan-perbuatan *ta'abbudiyyah,* salah satunya dan yang paling utama adalah Islam. Untuk melakukan salat, misalnya, seseorang harus menjadi Muslim terlebih dahulu. Salat dan ritual-ritual Islam lainnya tidak bernilai sama sekali jika dilakukan oleh non-Muslim. Mengucapkan dua kalimat syahadat tidak lain dari pada bukti lahiriah (*taslīm hissī*)[102] bahwa dia menjadi seorang Muslim. Sebenarnya, ber-Islam bukan syarat seseorang itu bisa atau tidak bisa melakukan ritual Islam, tetapi ia sebagai syarat sah ritual itu. Siapapun bisa melakukan salat, tetapi tidak semua solat mereka dianggap sah dalam Islam. Para fukaha memasukkan Islam sebagai bagian dari rangkaian syarat-syarat taklif. Syarat-syarat lainnya adalah akil (berakal) dan balig (dewasa).

Syarat lain yang biasa disebutkan oleh para fukaha adalah niat *taqarrub* (mendekatkan diri) kepada Allah Swt.. Artinya, jika seseorang melakukan salat bukan karena Allah Swt., maka solat itu tidak mempunyai nilai apapun sama sekali, meskipun secara fiqh sah. Dengan kata lain, kewajiban salat sudah dianggap selesai dilakukan olehnya, tetapi Allah Awt. belum tentu menerimanya. Oleh karenanya, niat menjadi bagian penting dalam melakukan perbuatan-perbuatan *ta'abbudiyah*, dan

diletakkan pada urutan pertama dari rangkaian syarat-syarat diterimanya (*qabūl*) perbuatan *ta'abbudiyah*.

Berbeda dengan perbuatan *ta'abbudiyyah*, perbuatan *tawashshuliyyah* yang bisa dilakukan oleh siapapun. Orang Muslim dan non-Muslim dapat melakukan pernikahan, bersabar dan menolong orang lain. Perbuatan-perbuatan itu mempunyai nilai dan berguna untuk diri mereka sendiri atau untuk orang lain. Yang membedakan antara Muslim dari non-Muslim dalam perbuatan-perbuatan ini adalah niat dan motifasinya. Niat dan motifasi, dalam pandangan Islam, menjadi syarat diterima atau tidaknya perbuatan itu. Non-Muslim yang bersabar atas sebuah penderitaan, atau melakukan layanan sosial adalah seorang yang baik dan terpuji, dan pebuatannya itu mempunyai nilai dan berguna. Yang menjadi persoalan, seperti yang telah disebutkan, apakah perbuatannya itu diterima atau tidak oleh Allah Swt.? Menurut kelompok pertama, perbuatannya itu diterima, dan menurut kelompok kedua, perbuatannya itu tidak diterima.[103]

Dari sisi ini, *ta'abbudiyah* dan *tawashshuliyyah* sama-sama disyaratkan dengan niat dan motifasi tertentu agar diterima oleh Allah Swt.. Muthahhari, sebagaimana akan dijelaskan nanti, cenderung tidak membatasi niat dan motifasi hanya pada Allah Swt. saja dalam perbuatan-perbuatan *tawashshuliyyah* ini.

Perbuatan yang Baik dan Pelaku yang Baik

Berdasarkan filsafat dan teologi Islam, Muthahhari dalam banyak tulisannya menyatakan bahwa dalam diri manusia

tedapat dua sisi; *spiritual-Ilāhi* dan *material-duniawi*. Setiap sisi mempunyai hukum-hukum dan nilai-nilai tersendiri. Menurut Muthahhari, setiap perbuatan manusia dinilai dari dua sisi tersebut, dan tolok ukur yang digunakan dalam menilai perbuatan berbeda-beda antara satu sisi dengan sisi yang lain. Bisa jadi satu perbuatan itu baik dari sisi spiritual, tetapi tidak baik dari sisi material, dan sebaliknya, atau perbuatan itu baik atau buruk dari kedua sisi itu.[104] Untuk itu, Muthahhari membedakan perbuatan yang baik dan pelaku yang baik. Pelaku yang baik dilihat dari sisi niat dan motifasi seseorang yang baik ketika melakukan satu perbuatan.

Muthahhari menambahkan bahwa tolok ukur yang dipakai oleh sisi material adalah sejauh mana perbuatan itu berguna bagi pelakunya dan masyarakat. Jika perbuatan itu berguna, maka perbuatan itu "baik" dan "terpuji", jika tidak berguna, maka dianggapnya "tidak baik". Baik dan buruknya perbuatan manusia tergantung pada penilaian sejarah atau masyarakat manusia. Sisi ini tidak membicarakan niat dan motifasi seseorang dalam melakukan perbuatannya. Sedangkan tolok ukur yang digunakan oleh sisi spiritual adalah niat dan motifasi yang terkandung dalam diri seseorang ketika melakukan suatu perbuatan. Perbuatan itu baik jika dilakukan dengan niat yang baik (pelaku yang baik), dan menjadi buruk jika dilakukan dengan niat jahat. Sehingga bisa jadi, sebuah perbuatan yang berguna tetapi dilakukan dengan niat yang jahat, sehingga perbuatan itu baik dari sisi material dan buruk dari sisi spiritual. Atau satu

perbuatan yang tidak terpuji yang dilakukan dengan niat yang baik.[105]

Menurut Muthahhari, kedua sisi ini penting, dan dia menolak pendapat yang hanya mengutamakan sisi material saja, tanpa melihat niat dan motifasi. Dia berkata, "Intensitas pikiran dan niat tidak lah lebih kecil dari intensitas perbuatan. Anggapan bahwa perbuatan-lah yang riil, sedangkan niat dan motifasi, wujudnya hanya dalam benak saja, merupakan pemikiran materialisme. Anggapan ini bertentangan secara fundamental dengan ajaran al-Qur'an."[106]

Bahkan, menurut Muthahhari, al-Qur'an melihat mutu seseorang dan perbuatannya itu dari sisi spiritualnya;

> Al-Qur'an melihat kepribadian dan ke dirian kita yang sebenarnya tersimpan dalam ruh (*spiritualitas*) kita. Ruh ini melangkah bersama perbuatan *ikhtiyārī* dari kondisi potensial ke kondisi aktual, dan meraih satu ciri yang sesuai dengan hasrat dan tujuan dari perbuatan itu. Hasrat dan tujuan itu menjadi bagian dari kepribadian kita, yang akan membawa kita dari satu alam ke alam-alam wujud lain yang sesusai dengan kepribadian kita.[107]

Demikian itu karena, sebagaimana yang telah dijelaskan, *kufr* (penolakan terhadap kebenaran) dapat menyebabkan perbuatan yang baik itu menjadi sia-sia dan tidak mempunyai nilai di sisi Allah Swt.. Muthahhari mengatakan bahwa nilai-nilai spiritual akan membawa manusia menuju Allah Swt. di alam yang abadi dan alam yang lebih tinggi. Dalam kaitannya dengan

nilai ini, Muthahhari mengutip ayat, "*Kepada-Nya naik keimanan (aqidah) yang baik, dan perbuatan baik yang mengangkatnya.*"[108]

Dia mengatakan bahwa agar amal perbuatan manusia bisa naik menuju Allah Swt., maka niatnya pun harus digantungkan di Tempat Yang Tinggi pula. Menurutnya, tidak mungkin tanpa niat *taqarrub*, perbuatan manusia naik ke atas. Paling tidak, manusia mempunyai iman terhadap Allah Swt. dan akhirat agar perbuatannya bisa naik ke atas. Iman kepada Allah dan akhirat merupakan syarat dasar diterimanya perbuatan manusia.[109] Oleh karena itu, tambah Muthahhari, adalah sebuah anggapan yang salah bahwa perbuatan-perbuatan orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan akhirat akan naik kepada-Nya.

Dari keterangan-keterangan Muthahhari tadi, dapat disimpulkan bahwa agar perbuatan baik itu diterima oleh Allah Swt., maka harus disertai dengan niat dan motifasi yang benar, yaitu niat *taqarrub* kepada Allah Swt. Niat dan motifasi disebut oleh Muthahhari dengan istilah pelaku yang baik. Pandangan Muthahhari ini tidak sejalan dengan pandangan kelompok cendekiawan semu (*rawsyanfikr mabāhā*) yang hanya melihat sisi perbuatan itu saja, tanpa melihat sisi spiritualnya; niat dan motifasi.

Muthahhari berusaha menjelaskan perbedaan antara perbuatan yang dilakukan dengan niat *taqarrub* dengan perbuatan yang dilakukan tanpa niat *taqarrub*;

> Benar, bahwa perbuatan itu tidak ada bedanya bagi Allah, tetapi bagi manusia yang melakukannya ada perbedaan. Jika pelakunya tidak beriman kepada Allah maka jalan spiritual yang ditempuhnya tidak sama dengan jalan spiritual yang ditempuh oleh seorang yang beriman kepada-Nya. Orang yang beriman dengan perbuatannya itu bergerak menuju Allah, sedangkan orang yang tidak beriman tidak bergerak menuju-Nya. Dengan kata lain, perbuatan itu tidak berbeda bagi Allah, tetapi berbeda bagi perbuatan itu sendiri. Adakalanya satu perbuatan itu hidup dan bergerak menuju Tempat yang Tinggi, dan adakalanya juga satu perbuatan itu mati dan jatuh ke tempat yang terbawah.[110]

Ada sebuah pertanyaan yang dikutip oleh Muthahhari bahwa Allah itu Maha Adil dan Maha Bijaksana, maka tidak mungkin Dia menggugurkan satu perbuatan yang baik dari seseorang hanya karena dia tidak berniat *taqarrub*. Untuk menjawab pertanyaan itu, Muthahhari mengatakan bahwa permasalahannya bukan Allah menggugurkan perbuatannya itu, tetapi orang itu tidak melakukannya karena (atau, untuk) Allah, maka tidak mungkin perbuatan itu sampai kepada-Nya dan mempengaruhi ruhnya. Bahkan, kata Muthahhari, seandainya seseorang yang tidak mengimani Allah, tetapi dia berbuat baik karena-Nya, maka Allah tidak akan menolak perbuatannya itu. Tapi itu hal tidak mungkin terjadi (*mustah̲īl)*.[111] Untuk mendukung pandangannya ini, Muthahhari mengutip beberapa hadis Nabi Saw., diantaranya hadis "*innamal-aʿmālu bin-niyyah*" (sesungguhnya perbuatan itu tergantung niat).

Kemudian persoalan muncul ketika sesorang melakukan perbuatan baik hanya karena dorongan kemanusiaan semata, tanpa niat *taqarrub* kepada Allah Swt., maka apakah perbuatannya itu diterima oleh Allah Swt.? Muthahhari menyatakan bahwa masalah ini pelik sekali dan membutuhkan renungan yang dalam. Tetapi dia berkeyakinan bahwa Allah tidak akan membiarkan mereka yang melakukan kebaikan demi layanan kemanusiaan tanpa pahala dari-Nya.[112]

Catatan

1 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran: Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam dan Kristen Seyyed Hossein Nasr dan John Hick*, (Bandung: Alifya 2004), cetakan ke-1, hlm. 42; Lihat, H. Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama* (Bandung: Rosda, 2000), cetakan ke-1, hlm. 24; dan Murtadha Muthahhari, *Fithrah*, hlm. 171-172.

2 Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran*, hlm. 44; dan Murtadha Muthahhari, *Fithrah*, hlm. 97.

3 Lihat Bertnard Russell, Sejarah Filsafat Barat (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), cetakan ke-2, hlm. 1055-1065, *Adnan Aslan, Menyingkap Kebenaran*, hlm. 44; dan Murtadha Muthahhari, *Fithrah*, hlm. 98.

4 Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, hlm. 26.

5 Murtadha Muthahhari, *Fithrah*, hlm. 168.

6 Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, hlm. 27; dan Murtadha Muthahhari, *Fithrah,* hlm. 175.

7 Dadang Kahmad*, Sosiologi Agama*, hlm. 28.

8 *Ibid*, hlm. 29, Murtadha Muthahhari, *Fithrah*, hlm. 222-229 dan Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran,* hlm. 43.

9 Buku ini diterbitkan dalam bahasa Persia dan telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul 40 Hadis dalam empat volume oleh Penerbit Mizan.

10 Ali bin Abi Thalib, *Nahj al-Bālaghah*, (Qom : Dār al-Hijrah, t.thn.), khutbah ke-1, hlm. 43.

11 QS Rūm: 29

12 Imam Khomeini, *al-Arba'ūna Hadītsan*, (Qazwīn: Intisyārāte Thāha, 1368 HS), cetakan ke-2, juz. 1, hlm. 178.

13 *Ibid.*, hlm. 181.

14 *Ibid.*, hlm. 183.

15 *Ibid.,* hlm. 184.

16 Allamah Thabathaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī lil- Mathbū'āt, 1991), cetakan ke-1, Juz. 10, hlm. 287.

17 *Ibid.,* juz.5, hlm. 319.

18 *Ibid.,* juz.6, hlm. 183.

19 Muhammad Taqi Misbah, *Ma'ārif al-Qur'ān*, (Lebanon: al-Dār al-Islāmiyyah, 1988), cetakan ke-2, juz. 1, hlm. 29-56.

20 QS al-A'rāf 172-173.

21 Ja'far Subhani, *al-Ilāhiyyāt*, (Qom: al Markaz al-A'lami lil al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1411), cetakan ke-3, Juz-1, hlm.12.

22 *Ibid.,* hlm. 13.

23 Murtadha Muthahhari, *Fithrah*, hlm. 18-19.

24 QS al-Baqarah: 138.

25 QS Yūnus: 105; dan al-Rūm: 30.

26 Murtadha Muthahhari, *Fithrah,* hlm. 27.

27 *Ibid.,* hlm. 29.

28 *Ibid., hlm. 29-33.*

29 Ja'far Subhani*, Nazhariyyat al-Ma'rifah.*

30 Murtadha Muthahhari, *Fithrah*, hlm. 74-78.

31 *Ibid.,* hlm. 78-80.

32 *Ibid.,* hlm. 80-82.

33 *Ibid.,* hlm. 82-84.

34 *Ibid.,* hlm. 90-98.

35 *Ibid.,* hlm. 36 dan 100 dan Murtadha Muthahhari, *Khursydān-e Dīn Harghaz Ghurb Namikunad*, (Qom: Intisyārāt-e Shadra, 1372 HS), cetakan ke-2, hlm. 89.

36 *Ibid.,* hlm. 25-27.

37 Murtadha Muthahhari, *Majmū'e-ye Ātsār Ustād Syahīd Muthahhari*, (Qom: Intisyārāte Shadra, 1372 HS), cetakan ke-3, hlm. 181-182.

38 *Ibid.,* hlm. 182 dan Murtadha Muthahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, hlm. 268.

39 *Ibid.,* hlm. 182-183.

40 QS Āli 'Imrān: 19.

41 QS Āli 'Imrān: 67.

42 QS al-Baqarah: 213.

43 QS al-Syūrā: 13.

44 Murtadha Muthahhari, *Khātamiyyat*, (Qom: Intisyārāte Shadra, 1370), cetakan ke 5, hlm. 53-58.

45 Murtadha Muthahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, hlm. 268.

46 Lihat Nurkholis Majid, *Beberapa Renungan tentang Kehidup-an Keagamaan Untuk Generasi Mendatang*, hlm. 19.

47 QS Āli 'Imrān: 85.

48 Terdapat perbedaan redaksi antara teks Persia dengan teks Arab. Yang kami terjemahkan diambil dari bahasa Persia, sedangkan dalam teks Arab disebutkan," Jika dikatakan bahwa yang dimaksud dengan "Islam" dalam ayat ini adalah

pasrah kepada Tuhan dan bukan agama yang terakhir untuk umat manusia..."

49 Murtadha Muthahhari*, Fithrah*, hlm. 270-271.

50 *Ibid.,* hlm. 267-268.

51 *Ibid.*

52 QS al Ahzāb: 40.

53 Murtadha Muthahhari, *Khātamiyyat*, hlm. 17-18.

54 QS al-Baqarah: 143.

55 Murtadha Muthahhari, *Khātamiyyat*, hlm. 19.

56 *Ibid.,* hlm. 36-39.

57 *Ibid.,* hlm. 119-140.

58 *Ibid.,* hlm. 40.

59 *Ibid.,* hlm. 149.

60 *Ibid.,* hlm. 143-144.

61 *Ibid.,* hlm. 146.

62 *Ibid.,* hlm. 126-127.

63 *Ibid.,* hlm. 147.

64 Buku ini juga sudah diterjemahkan ke bahasa Indonesia dengan judul *Neraca Kebenaran dan Kebatilan* oleh penerbit Cahaya tahun 2001.

65 Murtadha Muthahhari, *Haqq wa Bāthil*, (Qom: Intisyārāte Shadra, 1364 HS), cetakan-ke 4, hlm. 10.

66 Seperti ayat 7 surat Sajdah.

67 Lihat Murtadha Muthahhari,*al-'Adl al-Iāhī*, hlm. 126-130.

68 Rincian pembahasan ini terdapat dalam buku-buku filsafat Islam, khususnya buku filsafat yang beraliran Shadra'iyyah, termasuk buku-buku filsafat karya Muthahhari sendiri.

69 Murtadha Muthahhari, *Haqq wa Bāthil,* hlm. 37.

70 QS al-Ra'd: 17.

71 QS al-Tawbah: 33.

72 Murtadha Muthahhari, *Haqq wa Bāthil*, hlm. 38.

73 Lihat pembahasan ini pada bab kedua tentang latar belakang kebudayaan dan pemikiran Murtadha Muthahhari.
74 Murtadha Muthahhari, *al-'Adl al-Iāhī*, hlm. 262-263.
75 Murtadha Muthahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, hlm. 46-50.
76 *Ibid.*, hlm. 264.
77 *Ibid*., hlm. 265.
78 *Ibid.,* hlm. 274-75.
79 QS al-Baqarah: 111.
80 QS al-Zalzalah: 7-8.
81 QS al-Kahfi: 30.
82 QS al-Baqarah: 62; dan al-Mā*i*dah: 69.
83 Murtadha Muthahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, hlm. 280.
84 *Ibid.,* hlm. 279.
85 QS al-Nūr: 39.
86 QS Ibr*ā*hīm: 18.
87 Murtadha Muthahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, hlm. 283.
88 *Ibid.*, hlm. 286.
89 *Ibid*., hlm. 285.
90 *Ibid.,* hlm. 285-286.
91 *Ibid*., hlm. 288
92 *Ibid*., hlm. 289; dan Murtadha Muthahhari, *Asynāi bā Qur'ān* (Qom: Intisyārāt-e Shadra, 1372 HS.), cetakan ke 2, hlm. 148
93 Murtadha Muthahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*.,hlm. 284
94 QS al–Nūr: 39.
95 Murtadha Muthahhari, *Asynāi bā Qur'ān*, hlm. 145-146.
96 *Ibid.*, hlm. 148.
97 *Ibid.*, hlm. 144-145.
98 QS: al-Nis*ā*': 75.
99 QS al-Tawbah: 106.

100 Murtadha Muthahhari, *Asynāi bā Qur'ān*, 145.

101 Murtadha Muthahhari, *Asynāi bā Ulūme Islāmī*, hlm. 71.

102 Lihat keterangan tentang *taslīm* pada sub "Kedudukan Iman dan *Kufr*".

103 Lihat pembahasan pada sub "Perbuatan Baik Non-Muslim".

104 Murtadha Muthahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, hlm.291.

105 *Ibid*.

106 *Ibid.,* hlm. 292.

107 *Ibid*.

108 QS al-Fāthir: 10.

109 Murtadha Muthahhari, *Asynāi bā Ulme Islāmi*, hlm. 152.

110 Murtadha Muthahhari*, al-'Adl al-Ilāhī*, hlm. 294.

111 *Ibid.,* hlm. 295.

112 *Ibid.,* hlm. 204-205.

BAB V
KESIMPULAN

Pemikiran pluralisme agama tidak bisa dilepaskan dari sebuah gerakan reformasi sosial yang terjadi di Barat-Kristen. Pada abad kedelapan belas, muncul paham liberalisme politik sebagai respons terhadap sikap intoleransi religious, baik antara agama-agama yang berbeda maupun di dalam agama yang sama. Intoleransi ini ditunjukkan melalui perang-perang sektarian pada periode Reformasi. Pada perkembangan berikutnya, liberalisme melahirkan paham "pluralisme agama", yang tidak hanya diberlakukan pada sekte-sekte Kristiani saja, tetapi mencakup agama-agama di luar Kristen. Legenhausen mengatakan bahwa pluralisme agama merupaka hasil dari upaya pemberian suatu landasan bagi teologi Kristiani agar toleran terhadap agama non-Kristen. Para penganut pluralism agama menegaskan bahwa semua agama umumnya menawarkan jalan keselamatan bagi umat manusia dan semuanya mangandung kebenaran religius.

Kemudian pluralisme dalam kaitannya dengan hubungan umat beragama mulai dikembangkan pada paruh pertama abad kedua puluh oleh Ernist Troeltsch dalam artikelnya, *The Place of Christianity Among the World Religions* (1923). Dalam

artikelnya itu, Troeltsch melontarkan gagasan pluralisme agama secara argumentatif bahwa dalam semua agama, termasuk Kristen, selalu mengandung elemen kebenaran, dan tidak satu agama pun yang memiliki kebenaran mutlak.

Belakangan filsuf Amerika, William E. Hocking dalam karyanya, *Rethinking Missions* (1932) berbicara tentang relatifisme historis dan kultural Kristen, dan dengan tanpa ragu-ragu memprediksi munculnya model keyakinan atau agama baru yang bersifat universal yang selaras dengan dengan konsep pemerintahan global. Sejarawan Inggris, Arnold Tonybee dalam *Christianity Among the Religions of the World* (1957) mengikuti jenis pluralisme jenis Troeltsch. Sejarawan agama dari Kanada, Wilfred Cantwell Smith dalam karyanya, *Toward A World Theology* (1981) mengusulkan suatu teologi dunia sebagai bentuk keagamaan yang beragam, namun dalam beberapa hal bersatu.

Gagasan pluralisme agama dimatangkan dan dipopulerkan oleh pemikir-pemikir keagamaan modern abad kedua puluh. Tokoh pluralis yang paling terkemuka di Barat adalah John Hick. Lewat karyanya, *An Interpretation of Religion : Human Responses to the Trancendent*, dengan fasih dan argumentatif dia mempublikasikan mazhab pemikiran pluralism agama.

Anis Malik Thoha mengutip Farquhar yang meyakini bahwa sebenarnya cikal bakal pluralisme agama ini telah muncul di India pada sekitar abad kelima belas dalam gagasan-gagasan Kabir (1440-1518) dan muridnya, yaitu Guru Nanak (1469-1538) pendiri agama "Sikhisme". Hanya saja pengaruh gagasan

ini belum mampu menerobos batas-batas geografis regional, sehingga hanya popular di anak benua India. Malik Thoha menambahkan, dengan mengutip penelitian para sarjana Barat, seperti Parrinder dan Sharpe, bahwa pencetus gagasan pluralisme agama adalah tokoh-tokoh dan pemikir-pemikir yang berbangsa India. Misalnya, Rammohan Ray (1771-1833) pencetus gerakan Brahma Samaj yang semula pemeluk agama Hindu, telah mempelajari konsep keimanan terhadap Tuhan dari sumber-sumber Islam, sehingga ia mencetuskan pemikiran Tuhan Satu dan persamaan antar agama, dan juga Sri Rahmakrisna (1834-1886), seorang mistis Bengali, setelah mengarungi pengembaraan spiritual antara agama; dari agama Hindu ke Islam, kemudian ke Kristen dan akhirnya kembali ke Hindu lagi, menceritakan bahwa perbedaan dalam agama-agama sebenarnya tidaklah berarti, karena perbedaan tersebut sebenarnya hanya masalah ekspresi. Bahasa Bengal, Urdu dan Inggris pasti mempunyai ungkapan yang berbeda-beda dalam mendeskripsikan "air", namun hakikat air adalah air. Maka, menurutnya, semua agama mengantarkan manusia pada satu tujuan yang sama, dan karenanya berpindah dari satu agama ke agama lain merupakan tindakan yang sia-sia.

Gagasan pluralisme agama dari para pemikir India ini berkembang dan diterima di luar anak benua India berkat dua murid Sri Ramakrishna; Keshab Chandra Sen (1838-1884) dan Swami Vivekananda (1982-1902). Sen, ketika berkunjung ke Eropa, sempat berjumpa dan berdiskusi dengan F. Max Muller (1823-1900), bapak Ilmu Perbandingan Agama Modern di

Barat. Dia menyampaikan gagasan-gagasan gurunya. Vivekananda pernah mendapatkan kesempatan untuk menyampaikan pesan-pesan gurunya di depan Parlemen Agama Dunia (*World's Parliament of Religion*) di Chicago tahun 1893. Dua tokoh ini, kemudian disusul popularitasnya dalam menyampaikan ajaran tentang kesamaan semua agama oleh tokoh-tokoh India lainnya, seperti Mahatma Ghandi (1869-1948) dan Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975).

Gagasan pluralisme agama menembus dunia Islam melalui karya-karya Mistik Barat-Muslim, Rene Guenon (1883-1951), yang namanya diganti dengan Abdul Wahid Yahya setelah memeluk Islam, dan Frithjof Schuon, yang mengganti namanya dengan Muhammad Isa Nuruddin. Keduanya adalah kelahiran Perancis dan masuk Islam setelah mempelajari agama-agama Timur; Hindu, Budha,Taoisme dan Islam. Dua tokoh Muslim ini mempelopori filsafat Islam perennial yang menjadi inspirasi tumbuhnya pluralisme agama di dunia Islam. Paradigma pluralis Schuon dapat dilihat dalam karyanya yang tentang Sophia Perennis yang berjudul, *The Transendent Unity of Religious* dan *Islam and The Perennial Philosophy*. Kemudian pluralisme agama ini diperkokoh oleh pemikir Muslim-Syi'ah, yaitu Sayyed Hossein Nasr.

Agama, menurut Murtadha Muthahhari, merupakan bagian dari fitrah manusia. Oleh karenanya, setiap manusia memiliki dalam dirinya sifat keberagamaan, sehingga tidak perlu dilacak tentang sejarah dan asal-usul agama. Muthahhari melandaskan pandangannya itu pada keterangan al-Qur'an dan Hadis serta

lewat pendekatan teologis dan filsafat. Fitrah beragama yang dimaksud oleh Muthahhari adalah kecenderungan pada *'isyq* dan penyembahan. Pandangannya ini sama dengan pandangan para pemikir dan filsuf Islam tersebut sebelum ini.

Muthahhari meyakini bahwa agama yang sesuai dengan fitrah manusia adalah agama Islam, dan al-Qur'an hanya menyebut satu agama saja sebagai agama *fitrah*, agama yang *hanīf*, dan agama yang menjadi *shibgah* (celupan) Allah. Agama yang demikian itu adalah Islam. Al-Qur'an menamakan agama Allah yang disampaikan oleh para nabi, dari Adam a.s. sampai dengan Nabi Muhammad Saw., dengan sebuah nama, yaitu *Islām*. Meskipun, dia tidak menyangkal bahwa setiap Nabi menyebutkan istilah "Islām", tetapi dia meyakini bahwa nama yang paling tepat untuk sebuah agama Allah adalah Islam. Oleh karenanya, menerima ajaran Allah secara total dan pasrah (*taslīm*) dicirikan dengan menerima agama Islam, seperti yang Allah Swt. jelaskan tentang Ibrahim sebagai "muslim" yang belum tercemari oleh ke-yahudi-an dan ke-nashrani-an. Muthahhari menolak pluralisme agama yang menyatakan bahwa semua agama itu benar, juga menolak pandangan yang menyatakan bahwa manusia cukup beriman kepada Tuhan dan mengikuti agama samawi dengan konsisten, adapaun ajaran–ajaran agama yang beragam tidak lah penting, karena Muhammad dan Isa adalah sama-sama utusan Tuhan. Untuk memperjelas masalah ini, Muthahhari kembali memberikan tolok ukur yang jelas tentang Muslim yang hakiki, yaitu seorang yang mengetahui kebenaran lalu menerima dan menyerahkan diri padanya. Se-

dangkan kafir adalah orang yang mengetahui kebenaran, tapi dia menolaknya.

Meskipun Muthahhari meyakini bahwa agama yang benar hanya Islam, sehingga dengan itu dia menolak pluralisme agama, namun tidak berarti dia menganggap bahwa para pelaku kebaikan dari kalangan non-Muslim tidak akan selamat. Baginya, keselamatan seseorang di akhirat adalah urusan Allah Swt. semata. Dia mengatakan bahwa sebenarnya perhitungan (*hisāb*) orang per orang di tangan Allah Swt., dan tiada seorang pun berhak memberikan pendapat yang pasti tentang keselamatan manusia di akhirat. Sikap Muthahhari yang hati-hati dalam menentukan nasib manusia di akhirat kelak tidak berarti dia tidak tegas dalam menentukan kebenaran.

Muthahhari menyatakan bahwa perbuatan baik yang dilakukan oleh non-Muslim yang *qāshir* bisa jadi diterima oleh Allah Swt. dengan syarat-syarat tertentu yang telah dijelaskan. Demikian pula kesalahan yang dilakukan olehnya karena keterbatasannya (*qāshir*) tidak menyebabkan dia pasti disiksa atau masuk neraka. Dia ingin menyatakan bahwa siksaan Allah Swt. hanya berlaku bagi seorang *muqashshir*, baik dia Muslim atau non-Muslim, apalagi kafir yang menentang.

Dalam keterangannya, Muthahhari menyatakan bahwa agar perbuatan baik itu diterima oleh Allah Swt., maka harus disertai dengan niat dan motifasi yang benar, yaitu niat *taqarrub* kepada Allah Swt. Niat dan motifasi ini disebut olehnya dengan istilah "pelaku yang baik".

Ada sebuah pertanyaan yang dikutip oleh Muthahhari bahwa agar perbuatan baik itu diterima oleh Allah Swt., maka tidak mungkin Allah menggugurkan satu perbuatan yang baik dari seseorang hanya karena tidak berniat *taqarrub*. Untuk menjawab pertanyaan itu, Muthahhari mengatakan bahwa permasalahannya bukan Allah menggugurkan perbuatan baik itu, tetapi orang itu tidak melakukannya karena (atau; untuk) Allah, maka tidak mungkin perbuatan itu sampai kepada-Nya dan memengaruhi ruh orang itu. Bahkan kata Muthahhari, seandainya seseorang yang tidak mengimani Allah, tetapi dia berbuat baik karenaNya, maka Allah tidak akan menolak perbuatannya. Tapi hal itu tidak mungkin terjadi (mustahil), karena orang itu tidak mengenal dan mengimani Allah, sehingga dia melalukan perbuatan karena-Nya.

Kemudian persoalan muncul ketika seseorang melakukan perbuatan yang baik hanya karena dorongan kemanusiaan semata atau karena fitrahnya, tanpa niat *taqarrub* kepada Allah Swt., maka apakah perbuatannya itu diterima oleh Allah Swt.? Muthahhari menyatakan bahwa masalah ini pelik sekali dan membutuhkan renungan yang dalam. Tetapi dia berkeyakinan bahwa Allah tidak akan membiarkan mereka yang melakukan kebaikan demi layanan kemanusiaan tanpa pahala dari-Nya.

INDEKS

A

Abdul Wahid Yahya; 27, 164
Abdurrahman Wahid; 19
Abu al-Hasan Rafi'ī; 49
Abul Hasan al-Asy'ari; 2
Abu Manshur Abdul Qahir al-Baghdadi; 2
'adliyyah; 78
Adnan Aslan; 27, 62, 63, 64, 65
Against Religion: Why We Should Try to Live Without It; 6
Ahlul Bait; 2, 47, 67, 79, 81, 82
Ahmadiyyah; 4
Ahsan al-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālīm; 4
Akbar Gudrazi; 95
A.K. Coomaraswamy; 48
al-'Adl al-Ilāhī; 103, 135
al-Arba'ūna Hadītsan; 109
al-Arba'ūna Hadītsan; 155
al-Asfār al-Arba'ah; 76, 85, 87, 121
Aldous Huxley; 51
al-Farq bayna al-Firaq; 2
Al-Faylasuf al-muta'allih; 87
al-Firqah al-Nājiyah; 2
al-Ghazali; 37
al-hanīfiyyah al-samhah; 16
al-Haqq wa al-Bāthil; 131
al-Hasan al-Mujtaba; 81
al-hikmah al-khālidah; 51
al-hikmah al-laduniyyah; 51
al-Husain al-Syahid; 81
al-husn wa al-qubh al-'aqliyyayn; 77, 78
Ali al-Hadi; 81
Ali al-Ridha; 81
Ali bin Abi Thalib; 79, 81, 109, 155

al-Ilāhiyyāt; 109, 155
Ali Muthahhari; 69, 93
Ali Quli Qara'i; 59
Ali Rabbani Gulpaigani; 60, 66
Ali Syari'ati; 90
Ali Zainal Abidin; 81
al-khulafā' al-rāsyidīn; 80
Al-Kifāyah; 89
Al-Makāsib; 89
al-mashālih wa al-mafāsid al-dzātiyyah; 78
al-Milal wa al-Nihal; 1, 13, 100
al-muhaddats; 129
Al-Muthawwal; 89
al-Mīzān; 13, 75, 109, 155
al-nashb al-ilāhī; 80
Al-Rasā'il; 89
al-Syifa'; 76
al-'ulūm al-'aqliyyah; 86
Alvin Plantinga; 59
Ambon; 6
Amerika; 5, 24, 45, 162
Ananda Coomaraswamy; 51
anima; 105
animisme; 105, 108
An Interpretation of Religion: Human Responses to the Trancendent; 24
An introduction to Islamic Cosmological Doctrine: Conceptions of Nature and Methode Used for Its Study by the Ikhwān al- Shafā, al-Bīrūnī and Ibn Sīnā; 45
Anjuman-e Māhāne-ye Dīnī; 90
Anonymous Christian; 22
antropologi; 107
A.N Wilson; 6, 17
Arab Saudi; 68
Arnold Tonybee; 24, 162
Asynā'i bā Qur'ān; 145
August Comte; 105
Aurobindo; 48

B

Bani Israel; 128
Bernard Lewis; 19
Bertnard Russell; 154
Bibel; 6, 30, 31
Bidāyat al-Hikmah; 75, 85
Bogor; 4
Brahma Samaj; 25, 163
Budha; 26, 27, 59, 60, 164
Budhy Munawar-Rahman; 20
Burujerdi; 74, 75, 84, 85

C

Cak Nur; 19, 61, 65
Christianity Among the Religions of the World; 24, 162
Classical and Contemporary; 32
Cogito, ergosum; 144
Copernicus; 35
Critique of Pure Reason; 30

D

Dante; 48
Dars Khārij; 75, 99
De perenni philosophia; 51
Descartes; 144
diferensia; 132
dinamisme; 108
Divine Comedy; 48
dokumen *sub secreto*; 23

E

E.B. Taylor; 108
Edison; 135
Edward Burnet taylor; 105
eksklusivisme; 21, 28
Elementary Principies of Philosophy; 90
Emerson; 38
Emile Durkheim; 108
estetika; 119
Evil and the God of Love; 32, 33
Extra ecclesiam nulla salus; 22

F

Faith and Knowledge; 31, 32, 33
fanā'; 122
Fariman; 67, 68
Farquhar; 22, 25, 162
Fath Makkah; 143
Feurbach; 106
Fidā'iyyān Islām; 93
Fiktor Tanja; 19
filsafat iluminasi; 86, 118
filsafat peripatetik; 86
filsafat perennial; 27, 46, 49, 51, 52, 53, 55, 56
fiqh; 71, 84, 148
Fir'aun; 138
First Principle; 105
Fitrah; 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 123, 165
F. Max Muller; 26, 163
Frans Magnes Suseno; 8

Frithjof Schuon; 27, 48, 53, 55, 65, 164
fukaha; 79, 82, 83, 148
furūuddīn; 3
Fushūsh al-Hikam; 76, 85

G

genus; 132
George I. Mavrodes; 59
Georges Pilitzer; 90
gharīzah; 116, 121
ghaybah kubrā; 81, 82
ghaybah shughrā; 81
gnosis; 70, 85
God and the Universe of Faiths; 35
Gospel; 36
Guru Nanak; 25, 162
Gus Dur; 8, 27

H

Hadi Sabzawari; 85, 89
Hafidz; 44, 96, 122
Hall-e Geraysyi be Mādighiri; 96
Hamid Algar; 91, 98, 101, 102
Hamid Fahmy; 20, 62, 65
Harun Nasution; 19
Hasan al-'Askari; 81
Hasan Hanafi; 18, 61
H.A. Wolfson; 45
hawzah ilmiah; 84
Herbert Spencer; 105
H.G. Wood; 32
H.H. Price; 31
Hindu; 5, 25, 26, 27, 29, 51, 52, 59, 60, 163, 164
hubb al-istithlā'; 117
hulūl; 2

I

Ian Barbour; 60
I.B. Cohen; 45
Ibn 'Arabi; 76, 85, 99
Ibn Sina; 37, 75, 76
Ideals and Realities of Islam; 46
ijtihad; 74, 79, 104, 130
Imam Ali Ridha; 67
imanen; 52
inklusivisme; 7, 11, 21, 22
Insan Ārif; 109
insān kāmil; 81
Irak; 68, 70, 72, 74, 83, 84, 94, 104
irfan; 70, 71, 72, 74, 75, 85, 109

Irlandia; 5
Islam; 2, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 15, 16, 18, 21, 22, 25, 27, 28, 36, 37, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 56, 58, 62, 63, 65, 69, 70, 71, 73, 74, 84, 85, 86, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 103, 104, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 154, 156, 157, 163, 164, 165, 166
Islam and the Perenial Philosophy; 27
Islam and the Plight of Modern Man; 53
Israel; 5
isyrāqiyyah; 86, 99

J

Ja'far al-Shadiq; 81
Ja'far Subhani; 3, 13, 99, 100, 109, 113, 117, 155, 156
James G. Frazer; 106
John Farquhar; 22
John Hick; 7, 10, 23, 24, 27, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 47, 55, 56, 57, 59, 62, 63, 106, 154, 162

K

Kabir; 25, 99, 101, 162
Kahak; 86
Kahmad; 105, 154, 155
kalām jadīd; 21
kalimat al-sawā'; 17
Kanada; 24, 162
Karen Amstrong; 5, 13, 61
Karl Rahner; 22
Kasyf al-Murād fī Syarh Tajrīd al-I'tiqād; 89
Katolik; 5, 7, 21, 22, 28
Kemp Smith; 30
Keshab Chandra Sen; 26, 163
khātam al-nabiyyīn; 127
Khātamiyyah; 123
Khomeini; 71, 72, 74, 75, 79, 82, 84, 90, 92, 93, 94, 96, 98, 99, 100, 101, 104, 109, 110, 111, 113, 155
Knowledge and the Sacred; 53
Konsili Nicaea dan Chalcedon; 35

Konsili Vatikan; 22
Kristen; 5
Kristen Ortodoks; 22

L

Lebanon; 46, 155
Leibnitz; 51
Les Formes Elementaires de Lavia Religieuse; 108
Lombok; 4

M

ma'ād; 80, 111
Ma'ārif al-Qur'ān; 109, 112, 155
Mahatma Gandhi; 26
Mahdh al-Wujūd; 133
Mahdi Asytiyani; 76
māhiyah; 132, 133
Malik Thoha; 25, 28, 59, 62, 66, 162, 163
Man and Nature; 53
manisme; 105
Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Mushallīn; 2
ma'rifah hudhūriyyah; 113
ma'rifatullāh; 111, 112, 113
Ma'rifatullah hushūliyyah; 113
marja' al-dīn; 80
marja' taqlid; 74, 79
Masyhad; 67, 69, 70, 71, 72, 73, 84, 135
masysyā'iyyah; 86, 99
materialisme; 51, 110, 131, 151
Mawlawi; 44
M. Crawley; 107
Mesir; 68
metafisis; 38, 50, 58
Mir Damad; 86
monotheisme; 106
Muhammad al-Baqir; 81, 115
Muhammad al-Jawad; 81
Muhammad al-Mahdi; 81, 82
Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakar al-Basyasyri al-Sayyah; 4
Muhammad Damad; 76
Muhammad Hujjat; 76
Muhammad Husain Thabathaba'i; 49
Muhammad Isa Nuruddin; 27, 65, 164
Muhammad Kazhim Ashar; 49
Muhammad Legenhausen; 5, 13, 23, 62, 64, 65
Muhammad Ridha Khan; 92, 93

Muhsin al-Hakim; 74
mujtahid; 71, 73, 74, 75, 97, 99, 130
mukāsyafah; 86
Mukti Ali; 19
Mulla Shadra; 72, 74, 76, 85, 86, 87, 99, 121
Munawir Sazali; 19
muqallid; 74
muqashshir; 144, 146, 166
murjawna li amrillah; 146
Murtadha Muthahhari; 28, 46, 67, 68, 77, 80, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 109, 114, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 164
Musa al-Kazhim; 81
mustadh'afīn; 146
mutakallimin; 78
Mu'tazilah; 78
Muthahhari; 28, 46, 47, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 109, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 164, 165, 166, 167

N

Najaf; 68, 70, 71, 72, 84, 98
Nashiruddin al-Thusi; 89, 121
Nawab Safawi; 93
Nihāyat al-Hikmah; 75, 85
Nurcholis Madjid; 16, 17, 27, 61

O

One Earth, Many Religions; 22
Otto; 38

P

Palestina; 5
Parrinder; 25, 163
Paus Urban; 5

Peter van Inwagen; 59
Philadelphia; 46
Philosophy of Religion; 32
pluralisme; 7, 8, 11, 12, 15, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 35, 36, 39, 40, 41, 42, 43, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 103, 127, 131, 139, 140, 141, 161, 162, 163, 164, 165, 166
polytheisme; 105
Poso; 6
Protestan; 4, 7, 21, 22, 27, 28, 36

Q

qāshir; 146, 166
Qom; 2, 13, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 94, 98, 99, 100, 101, 112, 113, 155, 156, 157, 158

R

rahbanah; 129
Rammohan Ray; 25, 163
reinkarnasi; 2
Religion and Christian Faith; 21
religio perennis; 52
Religious Dialoge and Revolution; 18
Religious Experience; 34, 38
Rene Guenon; 27, 51, 164
Rethinking Missions; 24, 162
Rites de Passage; 107
Romo Manguwijaya; 19
R.R. Marret; 107
Rūhāniyyat Mubāriz; 93, 94

S

Sa'di; 44
sahkt gīrī; 141
Saint; 41
Santillana; 48
Sarvepalli Radhakrishnan; 26, 164
Sayyed Hossein Nasr; v, vi, 27, 29, 44, 47, 55, 62, 65, 164
Sayyed Valiollah Nasr; 44
S. Dasgupta; 48
Shadra'iyyah; 99, 132, 157
Sharpe; 25, 163
shibgah; 165
shiddīqīn; 97
Sigmund Freud; 106
Sikhisme; 25, 162

Sir Hamilton Gibb; 45
Skotlandia; 22
sophia perennis; 51, 53
S. Radhakrishnan; 48
Sri Ramakrishna; 26, 163
Sufi Essays; 53
Suhrawardi; 45, 118
sulūk; 86
Swami Vivekananda; 26, 163
Syahrastani; 1, 2, 13
Syamsuddin; 4
Syarḥ al-Manzhūmah; 85, 89
Syarḥ al-Mathāli'; 89
syariat; 18, 124, 128
Sydney Hook; 17
Syekh al-Isyrāq; 118
Syi'ah; vii, 2, 27, 28, 46, 47, 48, 50, 67, 70, 71, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 100, 104, 109, 123, 134, 147, 164

T

Ta'abbudiyyah; vii, 147
Tafsīr al-Mīzān; 75, 109
Ta'līqāt 'alā al-Syifā'; 76
Ta'līqāt 'alā Fushūsh al-Hikam; 76
Taoisme; 27, 164
Taqi Mishbah; vii, 101, 109, 112, 113
tartīl; 120
tasawuf; 81, 86
taslīm; 125, 126, 142, 143, 146, 148, 159, 165
taslīm aqlī; 143
taslīm qalbī; 143
tasybīh; 2
Tawashshuliyyah; vii, 147
taylor; 105
Teheran; 44, 45, 46, 89, 90, 93, 95, 98, 99, 100, 102
teosofis; 58
Thabathaba'i; 10, 13, 49, 75, 109, 111, 112, 113
Thaleghani dan Mahdi Bazargan; 90
The Christian Message in a Non-Christian World; 21
The Crown of Hinduisme; 22
The Elementary Forms of the Religious Life; 108
The Myth of God Incarnate; 35
The Perennial Philosophy; 51, 164

The Place of Christianity Among the World Religions; 24, 161
The Primitif Culture; 105
The Principles of Theosophy; 29
The Threshold of Religon; 107
The Trancendent Unity of Religions; 52
The True of Live; 107
the truth claim; 18
The Varietes of Religious Experience; 34
Thomas Aquinas; 21, 37
TH. Sumartana; 19
Titus Burckhardt; 48
Tonybee; 24, 38, 162
Toward A World Theology; 24, 162
Troeltsch; 24, 161, 162
Turki; 5, 94

U

Ushūl al-Fiqh; 71, 147
Ushūle Falsafeh wa Rawisy-e Realism; 75
ushūluddīn; 3

V

Vedanta; 29
Vivekananda; 26, 163, 164

W

walī faqīh; 82
wazan *fi'lah*; 115
W. Chittick; 46
W.C. Smith; 59
welthangchaung; 18
wilāyat al-faqīh; 82
Wilfred Cantwell Smith; 24, 162
William E. Hocking; 24, 162
William F. Alston; 59
William James; 34, 38, 56, 106
world view; 18
wujūd; 37, 132

Y

Yahudi; 5, 12, 21, 22, 32, 52, 125, 140